محتويات العدد الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

نستفتح بصدور العدد الخامس من "إسلامية المعرفة" دورة جديدة من عمر ا لمة, ونستشرف عبره طورا جديدا في مسيرة الإصلاح الفكري والمنهجي. ولقد وطّن المعهد العالمي للفكر الإسلامي نفسه على المرابطة في هذا الثغر, حفزا لعقول المفكرين والعلماء وتنسيقا لجهود الباحثين, من أجل توطيد قواعد صلبة وإرسال تقاليد راسخة لنهضة علمية ومعرفية شاملة، تتكامل وتتساند مع الجهود المتصلة التي ما انفكت فصائل الأمة وقواها الحية تبذلها, سعيا للشهود الحضاري, وتطلعا للاستخلاف, استواء في ذلك كله على قاعدة التسخير وقياما بالحق والعدل.

وليس خطاب إسلامية المعرفة -ولا ينبغي له أن يكون- خطابا خاصا يتوجه إلى المسلمين دون سواهم, وإن كان المسلمون هم المقصودين به ابتداء, بل إنه خطاب منشغل بالإشكاليات الرئيسة التي ما فتئت تؤرق عقول الفلاسفة والمفكرين المهتمين بقضايا المعرفة الإنسانية فلسفة ومصادر وغايات. ولقد تزايدت أصوات التحذير والإنذار إزاء تطرف الفلسفات المادية ذات التوجهات الحصرية والأحادية التي يوشك أن يتحول معنى المعرفة عندها إلى مجرد معادلات من الرموز التي تحيل على معطيات مادية باهتة. فمفهوم الواقع موضوع المعرفة ـ ما انفك في انحسار يوشك أن يبلغ حد التلاشي ولاندثار, فلا يبقي لدينا إلا مقولات لغوية وعمليات ذهنية يتلهى ا الإنسان ويدير

بواسطتها لعبة الحياة الفاقدة للمعني. فإذا بالذكاء ـ الذات العارفة ـ بعـدما جرد من أبعاده الروحية, وقطيع عن أسباب وجوده الغيبية المتجاوزة لعالم المـادة والمتعالية عليه, وحصرت قدراته المعرفية وقواه الإدراكية في الحس ومعطياته والعقل وقوانينه, ما انفك مفهومه هو الآخر في تراجع وانحسار. فإذا بالـذكاء الطبيعـي

يتوارى أمـام الأجهـزة ذات "الـذكاء" الاصـطناعي المتعـاظم Artificial Intelligence.

وليس غريبا عندها أن نقرأ عن اية العقل لفاير باند Paul Fayerband وليس عجيبا كذلك أن يبشر فلاسفة آخرون. بموت الإنسان كما كان سلفت لهم من قبل قد أعلنوا موت الإله. , كناية عن اية الدير قوة مؤثرة في الحياة الإنسانية وموجهة لها. فهؤلاء لم يفعلوا شيئا سوى إعلان النتائج الطبيعية التي حتمها منطق الفكر الفلسفي الذي وجه تطور الحضارة الغربية المهيمنة وشكل الجهد المعرفي فيها, مضامين ومناهج وغايات, سواء أكان ذلك على مستوى العلوم الطبيعية أم على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية وحق عندئذ لروجر تريغ Roger Tirigg وأمثاله غير قليلين ـ أن يصرخ أن الواقع والحقيقة في خطر وأن يدعو بكل قوة إلى ضرورة إقامة المعرفة وتأسيسها على قاعدة من الفكر الفلسفي و(الميتافيزيقي) الذي يستعيد فيه الواقع مفهومه الشامل. بما هو أمر موضوعي موجود باستقلال عن الإنسان الذات العارفة ـ وعن المناهج والأدوات التي يستخدمها لتحصيل المعرفة, متحررا في ذلك من ال عات الحصرية التي فرضتها الفلسفات المادية واللادينية الحديثة(راجع خاصة كتابية: Reality at risk, rationality and science .

ولئن كانت مثل هذه المواقف الفلسفية لا تعبر عن نفسها بجرأة ووضوح في مجتمعات المسلمين بالقدر الكافي, إلا أن لها رواسب تثوي في نظمهم التعليمية, وآثارا تسري في مناهجهم التربوية, وتطبع بميسمها الجهود العلمية والبحثية في مختلف مجالات المعرفة.

فالمعرفة الإنسانية السائدة اليوم ليست في حاجة إلى المراجعة على مستوى مصادرها ومناهج تحصيلها أو على مستوى تأويلا ا الفلسفية فحسب, وإنما هناك حاجة ماسة وملحة إلى إعادة النظر في مفهوم الواقع نفسه الذي يشكل موضوع العملية المعرفية. ذلك أنه في إطار الثورة على التقاليد التي دشنها العقل الغربي باسم الحداثة تقلص مفهوم الواقع Reality واستبعدت أبعاد له مهمة وأساسية من دائرة النشاط المعرفي للإنسان, وكرست بدلاً عن ذلك رؤية وضعية حصرية لا يتجاوز مفهوم الواقع فيها -في أحسن الأحوال- الأبعاد المادية للوجود الطبيعي

والاجتماعي التاريخي الذي يحيط بالإنسان, والذي يمكن إخضاعه لأدوات الرصد والتجربة والقياس والإحصاء المتوافرة لديه.

وليس هناك من شك في أن أعاد ة النظرة الوضعية الحصرية المشار إليها ستقتضي –ضرورة- نظرا جديدا في فلسفة المعرفة ورؤية مغايرة لمصادرها ومناهجها وغايا ا كما أسلفنا القول, الأمر الذي سيكون له آثاره وتجلياته في سائر جوانب الثقافة لإنسانية في هذا العدد, يعيد عرفان عبد ا يد في مقالته" إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب" طرح الإشكاليات الرئيسة المتعلقة. بما قبل المنهج سعيا لتأسيس فلسفة التسخير والتآلف مع الطبيعة في مقابل فلسفة الصراع معها, وتجاوزا للمقابلات الثنائية المتنافية التي تحكم الفكر والفعل الإنسانيين في إطار الحضارة الوضعية المادية.

أما طارق البشري فيناقش في ورقته جملة من القضايا المنهجية الأساسية الخاصة بالدراسة المقارنة للشريعة الإسلامية والقانون الوضعي, متعرضاً لما ترتبط به تلك القضايا من أطر فكرية مرجعية هي التي يكتسب فيها الحكم الفقهي والقاعدة القانونية مكانتهما ويؤديان وظائفهما. ولا يفوت الكاتب أن يربط معالجته للموضوع بالسياق التاريخي والاجتماعي, محيلاً على الأبعاد المؤسسية والثقافية التي اتخذ ا الدراسة المقارنة للشريعة والقانون في تجربة المسلمين الحديثة وخاصة في مصر.

ويرصد عماد الدين خليل في بحثه جدل الوحدة والتنوع وآليتهما في التجربة التاريخية للمسلمين, مستقصيا -في حدود- التجليات والأشكال التي اتخذها ذلك على المستويات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية, ومحاولاً ربط ذلك كله بالإطار المرجعي والقيم الأساسية التي جاء ا الإسلام لتنظيم 6الاجتماع الإنساني.

وقد أضيف إلى ا لة باب جديد بعنوان "آراء" جرى استهلاله في هذا العدد بمقالة الشيخ يوسف القرضاوي الذي صوب النظر نحو مسألة توطئة الفقه وجعله ميسراً للفهم قابلاً للتطبيق مرتبطاً موم الناس والمشكلات الحقيقية التي يواجهو ا في حيا م. ولا شك في أن ذلك يثير جملة من الإشكالات المنهجية الخاصة بالتعامل مع التراث الفقهي بتعدد مدارسه, وتنوع مناهجه, وتشعب مسائله. ونأمل أن

يكون مقال الشيخ القرضاوي قد فتح الباب لمزيد من الحوار العلمي حول ذلك كله.

أما عبد الوهاب الميسري فيطرح على العلماء والمفكرين مشروعاً للبحث والدراسة يكتسي أهمية خاصة في سياق علاقة المسلمين مع الآخر, الذي يمثله في هذه الحالة الغرب بحضارته وثقافته ذات الامتداد العالمي.وربما اندرج المشروع الذي يدعو المسيري المفكرين والباحثين إلى النهوض به فيما سماه بعضهم "بعلم الاستغراب" في مقابل "علم الاستشراف" الذي نظر من خلاله الغرب إلى المسلمين تاريخاً وحضارة.

وقد استفتحنا بهذا المشروع باباً جديداً بعنوان "قضايا للبحث" نتطلع إلى أن يكون منبراً لمشاريع أخرى نحتاج إلى لفت اهتمام الباحثين والدارسين إليها.

وقد تضمن هذا العدد- فضلاً عن ذلك قراءة ومراجعتين لثلاثة كتب, كما اشتمل على ثلاثة تقارير وقائمة إحصائية لما صدر من دراسات-كتباً ومقالات- عن مسألة "العالمانية".

والله الموفق إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير.

إسلامية المعرفة
ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب

عرفان عبد الحميد فتاح*

قبل الدخول في مناقشة الموضوع, أود أن أقدم تعريفاً للأسلمة, باعتبارها مصطلحاً مستحدثاً جديداً, لم ألتق بما يماثله لفظاً في تراثنا, وأجعل هذا التعريف أساساً لمناقشة الموضوع من جميع جهاته.

الأسلمة -في فهمي- عنوان المنهج فكري في التثاقف الحضاري, ذي بعدين أو معنيين متضايفين:

الأول منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر, وسعيه الحثيث, من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي, والثقافي المعنوي.

أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية, لا دينية, ومادية وإلحادية, وذلك بإعادة تفسيرها, وربطها بإطار قيمي إسلامي, موصول ومتصل بالهدي الإلهي, الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام.

و ذه الدلالة الثانية, توضح استقلالية المصطلح وتفرده, ومن ثم انفصاله وتميزه, عن دعاوى التغريب Westernization والانصهار الثقافي, التي نادى وبشر ا فلاسفة القومية العلمانيون من الفرس (أمثال: أخوند زاده ومير آغا الكرماني)

---

* دكتوراة في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج، بريطانيا، 1385هـ/1965م، أستاذ الفلسفة والفكر الإسـلامي بالجامعة الإسلامية العالمية -ماليزيا

والأتراك (أمثال: ضياء كوك ألب) والعرب (أمثال: طه حسين وسلامة موسى)؛ والتي استهدفت إلغاء الهوية العقائدية والثقافية والأخلاقية للأمة:[1]

The Total Obliteration of Religious, Cultural and Ethical Identity

وهكذا فإن التعريف: ببعديه ودلالته المتضايفتين, إنما يعبر عن منهج فكري طموح في التثاقف الحضاري Acculturation ، أكثر من كونه يقدم حلاً جاهزاً, وناجزاً, للمشكلات التي تواجه الأمة الإسلامية وفكرها المعاصر. ومن هنا فإن المصطلح ينطوي على قضيتين متلازمتين, هما:

أ- الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي, وهضم وتمثل إنجازاته وقيمة الحيادية الأساسية في العلم والمعرفة (والتكنولوجيا).

ب- وإن هذا الاستعداد ينبغي أن يكون مصحوبا بشرط أولي مسبق, وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب, بالغرق فيه والاستسلام لمفاهيمه الفلسفية

---

[1] سمى الإسلاميين هذه المحاولات التي استهدفت محو الهوية الثقافية للأمة الإسلامية بمسميات مختلفة, فقد سماها جلال آل أحمد ـ المفكر الإيراني المتمرس(ت1969) الذي اعتنق الماركسية, وكان من دعاة القومية العلمانية المتطرفة, ثم عاد إلى دينه وعقيدته الإسلامية وحج البيت الحرام- بالتسمم الغربي (غه رب زه ده كي West Intoxication وعده سبب مأساة المسلم المعاصر وشعوره العميق بالاغتراب الثقافي والروحي, اقتباساً لمصطلح الاغتراب والاستلاب الحضاري من الفلسفة الوجودية, وأكد التسمية على شريعتي(1922-1977) المفكر الإسلامي اللامع, الذي جعل هذا الاستلاب الثقافي والاغتراب الروحي للمسلم المعاصر قضية أساسية في كتاباته, وعنهما أخذ الخميني المصطلح وأشاعه في خطاباته الثورية.

انظر: مقدمة نيكي كيدي لكتاب: Religion and politics in iran منشورات جامعة ييل نيوهافن (1982)

وأيضا: على شريعتي: Culture and civilization هيوستن (1979).

وسماها مفكرون عرب معاصرون بالتغريب Westernization أو بالاختراق الثقافي الغربي للعالم الإسلامي,

انظر مقالتي:

أحمد مطلوب: "الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية" ومحمد عابد الجابري: " الثقافة العربية ومسألة الاستقلال الثقافي": ضمن كتاب: وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات, منشورات: مركز دراسات الوحدة العربية وا مع العلمي العراقي, بيروت 1944. وتتردد في هذه الأيام تسميات أخرى

مثل:الاستعمار الثقافي والصليبية الثقافية. أما عند المناصرين للدعوة أمثال: أحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى , فإن التغريب كان محاولة للتخلص من كل وجوه الثقافة العربية الإسلامية ووجوب الانصهار التام في ثقافة الغرب,وذلك- كما يقول طه حسين:"أن نكون شركاء الأوروبين في تراثهم العقلي, على اختلاف ألوانه وأشكاله, وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله ,وفي تراثهم المادي, على اختلاف ضروبه وأنحائه". وقد تراجع طه حسين عن جميع ما كان يبشر به, ويدعو إليه وذلك في كتابه مرآة الإسلام فذكر:" والمستعمرون في هذا العصر الحديث ليوشكون أن يفرضوا عليهم (أي المسلمين) ضروباً من العلم قد تخرجهم من الجهل, ولكنها ستقطع السباب حتماً بينهم وبين تاريخهم وتغنيهم في الأمم المستعمرة إفناء", ص260. وراجع أيضا: سلامة موسى: اليوم والغد, القاهرة: المطبعة العصرية, 1928,ص7-9, وللمقارنة والاستزادة, والإطلاع على تقويم المستشرقين لنظرية محاكاة الغرب. انظر:

GIBB, H,A,R: *STUDIES ON THE CIVILIZATION OF ISLAM*, LONDON : ROUTLEDGE AND KEGAN PAUL 1962, P 333.

وأيضا: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة, الترجمة العربية: كريم عزقول, ص412.

الكلية؛ هذا الانصهار الذي رامه ودعا إليه مفكرو الثقافة القومية العلمانية واستهدفوا من ورائه: "إقصاء الإسلام وتنحيته عن الحياة العامة للمسلمين, وصياغة هذه الحياة وفق مسلمات الفكر الغربي ومنطلقاته الفلسفية."[2]

ومن هذا التعريف وبناء عليه, يلزمنا عند الحديث عن "الأسلمة" و"إسلامية المعرفة" تأكيد الدلالتين معاً, من حيث أ ما: معنيان متلازمان ومتضايفان, فهما يشكلان معال حزمة واحدة تأبى الانفصام ونسقا فكريا واحدا لا تفاوت فيه, و ما معاً تتحدد بوضوح هويته المنهجية المستقلة المتميزة عن دعاوى التغريب.

وبقدر تعلق الأمر بالدلالة الأولى للمصطلح, أعني موقفنا العام من إنجازات الغرب, فإني لا أرى سبيلا نطرق به باب المستقبل الذي ننشده للأمة, ونطمح إلى تحقيقه في واقعها المعيش, ونتجاوز به حالات التخلف والجمود والركود واستهلاك الحضارة, إلا الأخذ بتلك المنجزات, سواء عن اختيار أو عن اضطرار, والحرص على هضمها وتمثلها, وبكل ما أوتينا متن جهد, بلا كسل اضطرار, والحرص على هضمها وتمثلها, وبكل ما أوتينا من جهد, بلا كسل ولا عجز ولا تماوت؛ مع الكف عن توجيهه الانتقادات العاطفية المبسترة إليها؛ "باعتبارها منجزات نشأت في بيئة إلحادية كافرة"[3], وهي الانتقادات التي عدها أناس من الغربيين ومنا, ضرباً من التعويض النفسي الذي نبرر به سقوطنا الحضاري والثقافي, حتى لا نكون- لا سمح الله- قُلْ هلْ ننبئُكُم بِالْأخسرين أعمالاً * الذِين ضل سعيهم فِي الْحياةِ الدنيا وهم يحسبونَ أنهم يحسِنونَ صنعاً (الكهف:103،104).

وموقف الفكر الإسلامي من عمليات الهضم والتمثيل, أو ما يصطلح عليه في الأنثروبولوجيا الثقافية ب: نظرية الاستمداد الثقافي(Cultural Borrowing) أو عمليات التثاقف (Acculturstion) معروف, راسخ وثابت ومبسوط في تراثنا, خاصة الكلامي والفلسفي منه, حتى غدا هذا الموقف السيد أحد أهم خصائصه, إبان حركته وانطلاقته الأولى, وشكل ركنا مكينا في بنيته الأساسية وتحول في وعيه التاريخي إلى قوة موروثة, اصطلح كبار المستشرقين على تسميتها:"بالقدرة الفطرية الموروثة للإسلام على الهضم والتمثل الثقافي المتنوع"[4] Inherited Power For

---

[2] مراد هوفمان: الإسلام كبديل، الترجمة العربية (ميونيخ: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1412ه/1992م) ص 21، والهامش (12) ص 25.

[3] المصدر السابق: ص77.

[4] انظر:

Crossj– Cultural Absorption التي جعلت الفكر الإسلامي يختص بميزة:" الوحدة في التنوع, والتنوع مع الوحدة[5] Unity in Diversity وعدوا هذه القوة الموروثة: قابلية كامنة واستعدادا فطريا للفكر الإسلامي, يأت له بمقتضاها: إمكانات الإبداع والتأصيل وإعادة بناء الأفكار يقول أجنتس جولدزيهر: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة, فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلا دقيقا, وبحثت بحثا نقديا دقيقا"[6]. ويقول برنارد لويس:"إن الحضارة الإسلامية, رغم أصولها لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة, بل هي بالأحرى خلق جديد, انبعث فيه هذه العناصر لتكون حضارة جديدة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربية إسلامية. وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل هذه الحضارة"[7]. وقد التمس لهذه القدرة- الكامنة والمورثة للفكر الإسلامي على الهضم والتمثيل.

وإعادة البناء والتركيب, مناصروها من علمائنا القدامى, سنداً ومرجعية في كتاب الله الخالد وسنن نبيه الكريم, صلوات الله عليه, وذلك من عدة وجوه منها:في تعاليم القرآن وشريعة الإسلام: هدي إلهي, ذو حلقات متتابعة, بلا تفاوت أو تفريق بين نبوة ونبوة, فنحن ملزمون عقيدةً: أن نؤمن بالأنبياء والمرسلين جميعاً وألا نفرق بينهم قال تعالى: وقُولُوا آمنا بِالذِي أُنـزلَ إلَينا وأُنـزلَ إلَيكُم وإِلَهنا وإِلَهكُم واحِد ونحن لَه مسلِمونَ (العنكبوت:46), ولهذا فنحن مأمورون شرعاً ألا نفرق بين الأنبياء والرسل, عليهم الصلاة والسلام لا نفَرق بين أَحدٍ مِن رسلِهِ (البقرة: 285).

ب- ربطُ القرآن الكريم الإسلام بالحنيفية والتسويةُ بينهما, وجعلُه الإسلام مكافئاً للحنيفية السمحاء, دلالة ومعنى, وهو أمر قصد به أصالة- والله أعلم-: أن

Von Grunebaum, G.E.: *Modern Islam*: *The Search For Cultural Identity* (Berkely: California University press, 1962) p:249.

[5] انظر:

Von Grunebaum,G.E: *Unity And Diversity in Muslim Civilization*, 1955, p:17

[6] أجنتس جولد زيهر: العقيدة و الشريعة في الإسلام, الترجمة العربية, محمد يوسف موسى, وعلي حسن عبد القادر, وعبد العزيز عبد الحق(الطبعة الثانية, القاهرة: دار الكتب الحديثة, 1959) ص11.

[7] برنارد لويس: العرب في التاريخ, ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد, بيروت: دار العلم للملايين, 1954, ص 192, وانظر أيضاً: ريتشارد فالترز: الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني, ترجمة محمود توفيق حسـين, بيروت: دار العلم للملايين, 1958, ص34.

يستغرق الإسلام الأديان السماوية السابقة عليه, في أصولها التي لم يمسها التحريف والتبديل أو الزيادة والنقصان, فيهيمن عليها ثم يتجاوزها بإضفاء معنى الكمال عليها برسالة الإسلام الخاتمة الكاملة.

فالحنيفية التي هي نقيض الشرك وضده, تعني الاستسلام والانقياد الطوعي- الإرادي- المستنير لرب العالمين, وخالق الوجود وأنْ أَقِم)وأنْ أَقِم وجهك لِلدين حَنِيفاً ولا تكُونن مِن الْمشرِكِين (يونس:105)، وقال تعالى: ما كَانَ إِبراهِيم يهودِياً ولا نصرانِياً ولَكِن كَانَ حَنِيفاً مسلِماً وما كَانَ مِن الْمشرِكِين (آل عمران:67)، وهكذا فقد أضحت "الحنيفية" ومساويها "الإسلام": دين الفطرة السليمة, والطبع الذي جبلت عليه الإنسانية جمعاء, والدين الذي فطر الله الناس عليه قال تعالى: فِطْرةَ اللهِ التي فَطَر الناس علَيها, لاَ تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين القَيم (الروم:30).

فصارت الحنيفية وسمِيها الإسلام, عنوانا لدين التوحيد الخالص, المنـزه عن كل شوائب الشرك والوثنية, دين التوحيد بوجوهه الثلاثة: توحيد الألوهية, فلا إله إلا الله وحده قال تعالى: وإِلَهكُم إِلَه واحِد لا إِلَه إِلا هو الرحمن الرحِيم (البقرة: 163)، وقال تعالى: فَإِلَهكُم إِلَه واحِد فَلَه أَسلِموا وبشرِ الْمخبِتِين (الحج:34), وتوحيد الربوبية فلا خالق في الوجود إلا الله رب العالمين, قال تعالى: قُلْ هلْ مِن خالِقٍ غَير اللهِ (فاطر: 3)، وقال تعالى: وخلَق كُل شيءٍ وهو بِكُل شيءٍ علِيم (الأنعام:101)؛ وتوحيد الذات والصفات, لَيس كَمِثْلِهِ شيءٌ وهو السمِيع الْبصِير (الشورى:11)؛ لا تدرِكُه الْأَبصار وهو يدرِك الْأَبصار وهو اللطِيف الْخبِير (الأنعام:103)، ولأن الإسلام وسميته الحنيفية السمحاء, نقيضان لمعاني الشرك والتعدد والوثنية, أيا كانت صور ا ومضمو ا ولأ ما معا عنوان للدين الحق الذي يستجيب لداعي الفطرة السليمة والغريزة الأصلية" فقد هتف جوته من أعماقه "إن يك الإسلام معناه القنوت, فعلى الإسلام نحيا ونموت."[8]

ج- أما المصدر الثالث الذي استمد العلماء منه مرجعيتهم في الدعوة إلى التثاقف فيتبدى في رفض الإسلام القاطع "للإكراه في الدين". ذلك أن الإيمان

---

[8] مقدمة كتاب مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص 18، وقد استشهد بمقولته أيضا: الرئيس على عزت بيغـوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ميونيخ: منشورات مؤسسـة بافاريـا للنشـر والإعـلام والخـدمات، الطبعـة الأولى 1414هـ/1994م (الترجمة العربية) ص316.

بالدين وشرائعه مسألة جوانية فردانية خالصة, لا سبيل إ ليها إلا اليقين الجواني والطمأنينة النفسية والقناعة العقلية التي هي ثمرة الاستبانة الصحيحة والنظر والتأمل والتفكر والتدبر, فليس الإسلام – في منهج القرآن الكريم _ ترويضاً قسريا على الأيمان بالضغط والإلجاء, فلا بد من سند ولا بد من تفكير وتدبر ثم اختيار مبني على الإدراك واليقين, وليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان له, ويحملَ عليه من غير قناعة وجدانية وعقلية؛ ولهذا جاء الخطاب الإلهي دائما موجهاً لقوم يتفكرون, لعلهم يذكرون.

إن حرية الاعتقاد هذه كان لها أثرها العميق في تنمية وإغناء عمليات التثاقف بين الإسلام ودوائر الفكر والحضارة المحيطة به. ذلك أنّ المستفاد من تاريخ الأديان والأفكار الوضعية, على حد سواء, هو أن الإكراه على الاعتقاد لا يؤدي إلا إلى سوءتين لا يليقان بالإنسان الذي كرمه الحق تعالى, ونفخ فيه من روحه, ودعا الملائكة للسجود له, وأناط به مسؤولية الاستخلاف في الأرض, وهاتان السوءتان هما: إما الارتكاس في النفاق العقائدي, والتظاهر الكاذب بالإيمان تقية على النفس[9] Precautionary Concealment مخافة سيف الجلاد وحاكم التفتيش والاستعراض العقائدي الذي ابتدعه- في التاريخ السياسي في الإسلام- الخوارج وهلكوا بسببه, وصاروا نسيا منسيا في التاريخ. وإما تحين الفرصة في غياب السلطة للارتداء على الأعقاب بالتمام والكمال Totat Renegation.

ومما يفسر القناعة الجوانية, والإيمان الذي كان سبيله الاستنارة العقلية للأفراد والجماعات, بل للشعوب والأمم التي اعتنقت الإسلام: دين الفطرة والحنيفية السمحاء, طواعية, وبفعل إرادي وعن حرية واختيار ويقين مبني على الاستبانة السليمة والإدراك السوي, أننا لم نسمع في تاريخ الإسلام- على ما تخلله من لحظات انحسار وانكسار, وتراجع في السلطان السياسي, وغياب للقوة المركزية- عن أفراد وجماعات وشعوب آمنت برسالة الإسلام ثم ارتدت عنها وتمردت على عقائدها بل الذي تشهد له وقائع هذا التاريخ هو: أن من شرح الله تعالى صدره للإيمان بالإسلام قد غفل عن ماضيه الجاهلي ونسيه وتجاوز تاريخه الوثني والتحم بالدين الحق المبين عقيدة وشريعة, دنيا ودينا, وصار أحرص على الإسلام من الفاتحين المبشرين به ابتداءً. وهذه ظاهرة تاريخية متفردة وفريدة عجز المؤرخون-

[9] مراد هوفمان، المصدر السابق، ص118،119؛ وأيضا بيجوفيتش، المصدر نفسه، ص185.

حتى يومنا هذا-أن يجدوا لها تفسيراً مادياً مباشراً ومقنعاً يعللون به سرعة انتشار الإسلام في بضع سنين.

وتأسيساً على قواعد هذا المنهج القرآني في وحدة النبوة, وجعل الإسلام مساوياً ومكافئاً للحنيفية السمحاء والتوحيد الخالص, ومنع الإكراه في الدين غصبا وجبراً, فقد أقر علماؤنا بفضل المتقدمين عليهم الباحثين عن الحقيقة ا ردة, من غير التفات إلى عقائدهم وأديا م, وبصرف النظر عن أجناسهم وأصقاعهم, ما داموا رواد حق, بذلوا الجهد للكشف عنه والتماسه, ولم يدع أحد من علمائنا أن إصابة الحكمة والحقيقة- في غيره النبوة- ملك يمين المسلمين وحدهم, وقدو م في هذا نبيهم الكريم, المعصوم الهادي البشير الذي قال عن رسالته الخاتمة الكاملة:إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنةٍ من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين "

رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء, باب خاتم النبيين.

قال أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي, فيلسوف العرب الأول: "ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة؛ فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية, وينبغي ألا نستحي متن استحسان الحق, واقتناء الحق من أين أتى, وإن أتى من الأجناس القاصية عنا, والأمم المباينة لنا, لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق."[10]

وأكد ابن رشد هذه المقولة, وقال بلغة الواثق بدينه وعقله: "ثم ننظر في الذي قالوه (أي طلاب الحقيقة من غير المسلمين) وأثبتوه فما كان منهم موافق للحق قبلناه, وسررنا به, وشكرناهم عليه. وما كان منهم غير موافق للحق, نبهنا عليه, وحذرنا منه, وعذرناهم."[11]

ولم يخطر ببال أكبر عقلية تصدت لنقد فلسفة القدماء, أعني الإمام الغزالي, أن يرد الحق, ويهجره فلا يذكره, بدعوى أن قائله مبطل, لأنه كما أكد:" لو فتحنا هذا الباب وتطرقنا إلى أن جر كل حق سبق إليه خاطر مبطل لزمنا أن جر كثيراً

---

[10] الكندي، أبو يوسف بن إسحاق. رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (جزءان)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، ص60.

[11] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. وأيضا الكشف عـن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عمارة(سلسلة ذخائر العرب، القاهرة، دار المعارف، 1972) ص31-32.

من الحق وأقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الغمر, فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام, ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل... والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول, فإن كان حقا قبله, سواء أكان قائله مبطلاً أو محقاً. بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال, عالما بأن معدن الذهب الرغام, فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه, مؤيداً بالبرهان, ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة, فلم ينبغي أن يهجر أو ينكر؟."[12]

على أن عملية التثاقف والاستمداد الحضاري, بحسب تعريفنا لمصطلح "الأسلمة", لابد أن تخضع لرقابة عقائدية, وعملية نقد وتحليل, وإعادة تأويل وتفسير وبناء وتركيب ليأتلف الغريب المنتحل وينسجم مع مسلمات العقيدة الإسلامية ومنهج القرآن الكريم في صياغة أمة لها خصوصيتها, وينضوي ما استمد تحت الإطار القيمي الأخلاقي للإسلام وإلا بقيت المفردات والعناصر المستمدة من الفكر الغربي تشكو الغربة ولن تتحول إلى لبنات راسخات راسيات وأصلية في بنى الفكر الإسلامي فعملية النقد الواعية والتحليل الذكي والدقيق, بعيداً عن التعصب أو المحاباة, من شأ ا أن تحول ما هو أجنبي وغريب ومنتحل Hetero-genetic Culture، إلى معرفة إسلامية فيها معنى الانتماء والأصالة Ortho-genetic Culture، بعد أن انقطعت صلة العناصر المستمدة بجذورها الفلسفية وتصورا ا المبدئية المناهضة المضادة للإسلام[13].

إن عملية إعادة التأويل والتفسير والبناء والتركيب للمفردات المعرفية المستمدة, لا بد أن تتحقق وتجري في ضوء معرفة عميقة ومجردة عن الهوى والتعصب أو المحاباة لمواضع الخلاف الجوهرية بين المفاهيم والتصورات الكلية إلي أقام الفكر الغربي بنيانه عليها, والمنطلقات والقواعد العامة للإسلام حتى نحفظ لعملية التثاقف أصالتها وجديتها ونبعدها عن مخاطر العبثية والجهالة التي ارتكس في قيعا ا دعاة التغريب[14] ومواضع الخلاف هذه نوجزها فيما يأتي:

---

[12] أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال. مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود، (القـاهرة: دار الكتـب الحديثـة، 1385هـ) ص 109، 110.

[13] غوستاف فون جرونباوم، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، إشكالية الوحدة والتنوع، ص17.

[14] فتاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفكر العربي والإسلامي، عمان: دار عمار، 1412هـ/1991م.

1- أول ما يلاحظ علي الفكر الغربي, أنه فكر أقام بنيانه وأسسه على قانون مطرد في تاريخه, لا خلف فيه, هو قانون الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتضادة[15] .(The law of the struggle of the opposites)

فعلى مدى تاريخه كان مبدأ الصراع سبب حركته الجوهرية والدافع المنشئ الأولي له.وهكذا فأنت مع الفكر الغربي دائما, وفي اطراد لا تفاوت فيه أمام ثنائيات, هي أقطاب متضادة, وجود أحدها يقتضي نفي مقابله نفي إلغاء. ومن له دارية واهتمام بالتاريخ العام للفلسفة الغربية, سيجد بذور هذه الثنائيات وجرثومتها المولدة لها متأصلة مر كوزة في بواكير الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد, مشخصة في النـزاع والصراع بين مذهب:" الواحدية والكينونة المطلقة", التي لا يعتبرها تغيير, لبارمنيدس (544ق.م) ومذهب الصيرورة, والتدفق المستمر والسيلان الخالد" لهيراقليطس (504ق.م)

ثم اتخذ هذا التقابل والصراع بين لأضداد صورة النـزاع بين المثالية والطبيعة تارة, وبين الاسمية والواقعية تارة أخرى. واتخذ في اللاهوت المسيحي _ من بعد ـ صورة النـزاع بين الدين والدولة, وبين الروح والجسد, وبين السماوية والأرضي, انتهاء بمذهب ثنائية الحقيقة: (The Theory of Double Truth) حقيقة دينية إيمانية طريقها الاستسلام والإيمان (Knowledge Based on Faith)، وحقيقة علمية وضعية طريقها المعرفة العقلية النقدية: (Knowledge based on discursive reasoning)[16] وطوال القرن العشرين بين الشيوعية, بوصفها نظاماً كُلاّنيا سلطويا, والرأسمالية بوصفها نظاما ديمقراطيا ليبراليا حراً.

وتكفي الإشارة في هذا الصدد لإلى أن ثلاثة من أكابر فلاسفة الفكر الغربي الحديث وعلمائه, ممن حددوا له مساراته الحديثة والمعاصرة وفي مناشط الحياة كلها,

---

[15] المصدر السابق ص 17_29.

[16] أكد القول -لأول مرة في الفكر الديني المسيحي- بالتفرقة بين شهادتي العقل والوحي وأن سبيلها مختلف القديس أوغسطين, فنقل على لسانه القديس توما الأكويني مقولته المشهورة: "لا تتعقل كي تؤمن, بل آمن حتى تتعقل:"

"seek not understand that thou mayest believe; but believe that thou mayest understand" [Aquinas, st. Thomas: on the gospel of st. john; xxix;six].

وقد أكد القديس توما الأكويني أيضا هذه التفرقة وأثبت القول بحقيقتين مختلفتين, وفي الوقت ذاته صادقتين إحداهما: دينية إيمانية, والأخرى: فلسفية عقلية, فقال:

"I know by reason that something is true because I see that it is true, but I believe that something is true because god has said it"

وبناء على التفرقة فقد أكد القول بأن الدليلين في الحالتين متباينان بصورة جوهرية, ومن ثم فإن العلم والإيمان يجب النظر إليهما بوصفهما دائرتين من المعرفة, لكل واحدة حجتها ودليلها:

"in those two cases the cause of my assent is specifically a different kind of assent" Gilson, e : reason and revelation in the middle ages, p.73.

قد جعلوا مبدأ الصراع عنواناً لمذاهبهم وتفسيرا م للحياة الفكرية والاجتماعية وكذا الوجود الطبيعي المادي, وهم: أوجست كونت Auguste Comte رائد الوضعية الاجتماعية, ونظريته في الأطوار الثلاثة للفهم الإنساني The Law of the Three Stages وهي اللاهوت و(الميتافيزيقيا) والعلم, ودعواه أن هذه الأطوار كانت مراحل متتابعة في تطور الفهم الإنساني, وأن كل مرحلة سابقة تعتبر بائدة منقرضة ينتفي وجودها بحلول المرحلة اللاحقة ا. وهكذا ألغى أوجست كونت مشروعية كل صور التجريد الفلسفي والتفسير الديني, وشبه هذه الأطوار والمراحل بحياة الإنسان الفرد وترقية من الطفولة إلى الشباب ثم مرحلة النضج الكامل. ففي المرحلة الأولى كان الإنسان يفسر الظواهر الطبيعية بقوى غيبية مشخصة في الآلهة والرؤى، وفي المرحلة (الميتافيزيقية) تجاوز الإنسان التشخيص إلى التجريد العقلي، فصار يعلل الظواهر الطبيعية بمبادئ وقوى مجردة، كما هو الحال في المثل الأفلاطونية والمحرك الأول عند أرسطو؛ إما في المرحلة العلمية الوضعية، فإن الإنسان بدأ بدراسة العالم المادي من منظور تجريبي خالص[17]. وكارل ماركس Krl Marx ونظريته المادية الجدلية التي أقامها على قانون الصراع الطبقي المحتوم، وتشارلز دارون Chales Darwin ونظريته في تفسير الحياة البيولوجية وأن الحياة صراع وأن البقاء للأصلح.

أما الفكر الإسلامي، وهو يسترشد في نمه وتطوره، ويصدر في حركته الجوهرية عن المنهج القرآني، فقد شيد أبنيته- وفي اطراد أيضا لا تفاوت فيه- على أساس نظرية نقيضة ومضادة لمبدأ الصراع، أسميتها في دراسة سابقة بنظرية: الجمع والتأليف بين النقيضين: The Fusion of The Opposites، وسماها الرئيس علي عزت بيجوفيتش، في دراسته الفلسفية المعمقة الإسلام بين الشرق والغرب بنظرية:"الوحدة ثنائية القطب"[18]. أو ما يمكن تسميته بنظرية الوسط الذهبي The Golden Middle Course.

وهكذا فهم أئمة الفكر الإسلامي معنى "الوسطية" التي هي الصفة المميزة للأمة المسلمة، وهي وسطية ليست وليدة اختيار بشري، أو صنعة مخلوق، أو تقدير إنساني، بل هي: وليدة خلق إلهي غير محدد بزمن؛ ولهذا جاء الوصف بالوسطية

[17] فتاح، عرفان عبد الحميد: المدخل إلى معاني الفلسفة، بيروت: دار الجيل، دار عمار، (1409هـ/1989م) ص 78.

[18] علي عزت بيغوفيتش. المصدر السابق، ص17، 29؛ بل إن الرئيس علي عزت قد أقام كامل دراسته على أساس أن الإسلام أمكر الصراع بين الأضداد، وأن منهج القرآن الكريم قائم على قانون: الوحدة ثنائية القطب.

مسبوقاً في الآية الكريمة بلفظ "جعلناكم" أي: بإدارة وتدبير إلهيين, وبقدر موزون, لا اضطراب فيه, فقال تعالى: وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطاً لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيداً (البقرة:143), وسطاً: أي خياراً, متوسطين, معتدلتين, لا تفريط عندكم ولا إفراط.

قال الإمام الفخر الرازي في تفسير الوسطية:" أمة وسطا, بمعنى: التوسط والاعتدال ونبذ معاني الغلو والتقصير معاً, وحقيقة الوسط في البعد عن الطرفين. ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان. والوسط من كل شيء خياره"[19].

وقال الإمام الغزالي في شرح معنى الوسطية وحقيقتها: "ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين, فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق فيكون مبذراً, ولا أن يكون ممتنعاً عن الأمور فيكون جباناً, ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً. بل يطلب الجود: فإنه الوسط بين البخل والتبذير, والشجاعة: فإ ا الوسط بين الجبن والتهور, وكذا في جميع الأخلاق"[20].

وعملية الجمع والتقريب والتأليف بين القطبين المتضادين, ينبغي لها أن تحقق معرفياً- التزاما بمنهج القرآن الكريم- مركباً جديداً يضم القضيتين المتصادمتين المنفصلتين, في كيان واحد, فهما لا يوجدان معاً وجود تجاور عرضي ومؤقت, وإلا كان جمعاً عبثياً, وإنما هو وجود تفاعل وتزاوج. ومن هذا المنطلق, صارت مهمة الإسلام والفكر الصادر عنه, المعبر عن جوهره, هي كما أشار الرئيس علي عزت بيجوفيتش: " البحث عبر التاريخ المقّدر له في المستقبل: أي الاعتراف والإقرار بالازدواجية المبتدئة للعالم, ثم محاولة التغلب عليها."[21]

وتأسيساً على مبدأ نفي الصراع والازدواجية, وتقريراً لمبدأ الجمع والتأليف بين الأقطاب المتعارضة, فقد طرح الفكر الإسلامي عن ساحته كل نـزعة جنحت بأتباعها إلى الإفراط أو التفريط. ومن يطلع على تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية يتحقق من هذا الذي أثبتناه وقررناه, فقد وأد الخوارج أنفسهم, عندما جعلوا التطرف والتشدد واستعاض خصومهم العقائديين, مبدأ لهم وشعاراً؛ ومن استمر

---

[19] الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، تفسير الآية 143 من سورة البقرة.

[20] الغزالي، أبو حامد. ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1964م، ص258، بـاب تفصـيل الطرق إلى ـذيب الأخلاق.

[21] علي عزت بيجوفيتش, المصدر نفسه, ص36, وللتفصيل انظر الفصل الثامن بعنوان "الإسلام والـدين", ص293 وما بعدها.

منهم تاريخياً -كالإباضية- جهد من أجل قطع كل صلة تاريخية م, وأوجب التنصل منهم, مخافة أن يتحمل من أوزارهم ما لا يطيق, وانتهى الأمر به إلى التوسط والاعتدال, ونبذ كل مظاهر الغلو والتطرف والاستغراق في النـزاعات الأحادية الضيقة وفي الصراع[22].

ويصدق هذا الحكم على التشيع الإمامي الاثني عشري- مذهب جمهور الشيعة اليوم- الذي طرد هو الآخر عن ساحته الفكرية مذاهب الغلاة والمفوضة وتبرأ منهم, ومن تعاليمهم الخرقاء التي خرجوا ا عن هدي الدين والعقل[23]. وهكذا الحال مع أية نـزعة غالية متطرفة أخرى, لا تتفق, بل وتتضاد, مع الروح الموزونة الممثلة للمنهج القرآني السديد.

كذلك طرح الفكر الإسلامي عن ساحته كل المقولات الثنائية, ولأقطاب المتعارضة, فالدين والدولة, والروح والجسد, وعالم الغيب وعالم الشهادة, والإنساني والحيواني, والوحي والعقل, والدين والعلم, والفردانية والجماعية, كل هذه الثنائيات لم يعترف ا الإسلام, والفكر الصادر والنابع عنه, المسترشد في اجتهاداته واستقراءته بالهدي الإلهي, فاستوى على ساحته: الدين والسياسة, والروح والجسد, والغيب والشهادة, والإنساني والحيواني, والوحي والعقل, في نسق تأليفي وجامع, غاب معه قانون الصراع واختفى عن الحضور وزال فعله وتأثيره.

فالأسلمة تقتضينا بداهة: أن نرد كل تفسير للحياة والوجود والإنسان مبني على القول بالصراع بين الأقطاب المتعارضة المتصادمة وصادر عنه, وأن يخضع كل تفسير منا لمبدأ الوسطية, وقانون الواحدية ثنائية القطب, الذي فصلنا القول في خصائصه ومعالمه.

2-إن الفكر الفلسفي والديني الغربي, في مرجعيته التاريخية, وكما يؤكده إجماع مؤرخيه, كان نتاج مكونات ثلاثة: أحدهما ذاتي, وثانيها أصيل, وهما من

---

[22] أئمة المذهب الإباضي من المعاصرين جهدوا ويجهدون من أجل قطع صلة المذهب بالخوارج, وأن المذهب الإباضي, مذهب مستقل قائم بذاته, لا تربطه بالخوارج الأوائل صلة رحم فكرية وعقائدية انظر: مثلا: عمر الحاج محمد صالح بابا: دراسة في الفكر الإباضي, الطبعة الثانية مكتبة الإستقامة.1413ه\1992م, ص64 وما بعدها؛ وبكـير بـن سـعيد أعوشت: دراسات إسلامية في أصول الإباضية, الطبعة الرابعة, 1409ه, روي, سلطنة عمان: المطابع العالميـة, ص19 وما بعدها, وسالم بن حمود السيابي : أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج , تحقيق سيدة إسماعيـل كاشـف , ص2 وما بعدها.

[23] أنظر مثلاً: الشيخ الصدوق ابن بابوية القمي: عقائد الشيعة الإمامية, طهران, 1307. والشيخ المفيد أبو عبـد الله ابن المعلم: تصحيح عقائد الإمامية , تبريز 1371ه. والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها, الطبعة التاسعة، النجف: 1381ه\1962م.

صنع بشري, وتقدير إنساني, أي إ ما مكونان وضعيان. أما الثالث فغريب عنهما, طارئ غليهما, ولا يمت إليهما بوشيجة صلة وقربى, لأنه يمت إلى السماء, وهذه المكونات الثلاثة, هي:

- **الفلسفة اليونانية** التي تميزت بنزعتها العلمية والمادية, وغلبة النزعات الإلحادية في تفسير الوجود عليها.

- **التراث الروماني** المعروف بإبداعاته الإدارية والقانونية ونظمه السياسية, وتقاليده الإمبراطورية, وروحه الغارقة في الوثنية وعبادة الأشخاص (الإمبراطور المؤله).

- **المسيحية** التي حاولت أن تسبغ عليهما ألوانا من الروحانية والألوهية, وهي كيفما نظرت إليهما, تراث شرقي روحاني خالص[24].

وحتى يأتلف وينسجم هذا المكون الديني ذو الأصل الشرقي مع قواعد الفكر الغربي, كان لا بد للمسيحية أن تتجرد من لبوسها الشرقي, وتتقمص كرها وقسراً الرداء اليوناني الروماني, وهو ما عبر عنه علماؤنا بقول جامع ووجيز فقالوا: "ترومت المسيحية, ولم تتنصر الروم", للدلالة على ما طرأ على جوهر دعوة سيدنا عيسى- عليه السلام – من زيادات وتحريفات عن حقيقتها. وهكذا تحولت الدعوة العيسوية السمحاء إلى كنيسة مقدمة, ومؤسسات لاهوتية نظمت هيكليتها الإدارية

---

[24] علما بأن المسيحية صار ينظر إليها بوصفها ظاهرة غربية خالصة, انظر دائرة المعارف البريطانية, مادة المسيحية. ومن الثابت تاريخيا أن السيد المسيح عليه السلام وحوارييه جميعا كانوا يهودا, ولم تستقل المسيحية (التي مثلت في بواكيرها ثورة داخل اليهودية, وعرف أتباعها الأوائل باليهود المتنصرين) ويتها الدينية المميزة إلا بعد مضي ما يقرب القرن من الزمان (وفي أنطاكية سمي التلاميذ أول مرة مسيحيين – الإنجيل, أعمال الرسل 11 17) كذلك اعتبر الفيلسوف الوثني سليبوس في أواخر القرن العاشر الميلادي يسمي النصارى ويذكرهم ضمن فرق اليهود (انظر يعقوب القرقساني: كتاب الأنوار والمراقب, طبعة نيويورك: 1939 -1943 م) ويقول مراد هوفمان (المصدر نفسه), ص52. إن عيسى عليه السلام لم يذكر أي سيئ إطلاقا عن التثليث الذي هو أصل من الأصول المسيحية الراسخة لدى أكثر مسيحيي العصور المتأخرة, بعد القرون الأولى المسيحية, لأن عيسى عليه السلام كما يبدو صدر في تصوره للذات الإلهية عن التصور اليهودي لها, شأنه شأن كافة اليهود في عصره, والحواريون الذين اتبعوه من اليهود" ثم يستطرد قائلا:" إن ا مع المسكوني المنعقد بنيقية عام 523م لم يلتزم, أو يحترم التصور اليهودي لله, وهو تصور عيسى والمسيحيين الأوائل لله أيضا, فأصدر ذلك ا مع قرارا ليس له طبيعة الإعلان, وإنما طبيعة الدستور الملزم, وذلك بشأن مسألة التثليث, فبعثها وتبناها عقيدة أساسية, أما كافة الآثار والمخطوطات التي عارضت عقيدة التثليث, هذه, فقد تم التخلص منها, أو قل: إعدامها (ص53) ولمزيد من التفاصيل راجع:

طبيب تيزيني: من يهوه إلى الله ا لد الثالث, الجزء الأول, ص397.

عبد ا يد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى, ص 40 وما بعدها, وولف كانك هيك:" العلاقات بين الكنيسة الرومانية للإمبراطور قسطنطين الأكبر ونصارى الإمبراطورية الفارسية" مجلة تاريخ الكنيسة, شتوتغارت:1973م, ترجمة عرفان عبد الحميد فتاح, مجلة الندوة (دورية جمعية الشؤون الدولية), عمان: ا د السادس, العدد الثالث صفر 1416ه/تموز 1995 م, ص 21-30

وفق النظم الرومانية, وظهر القول بالتثليث, تعبيرا عن الروح التعددية التي هي أخص خصائص الروح الهيلينية اليونانية, واستعيرت ألوان من الطقوس الرومانية القديسين والسيدة مريم العذراء عليها السلام, وتم تشكيل نظام الأكليروس, وأدخلت تقاليد العماد والقرابين المقدسة, وتقديس يوم الأحد, وإلغاء الختان, وجواز أكل لحم الخنـزير والصلاة من غير طهارة, ونظم الرهبنة والعزوبية ومن ثم " تحولت المسيحية من تاريخ سيدنا عيسى ا يد والبسيط، وبدأ تاريخ الدين المؤسسات، وتم الانفصال التام بين الدين والتاريخ وبين الفكرة والواقع"[25]، أي بين الدين والسياسة ، وبين الروح والجسد ، وبين العالم واللاهوت ، وبينما هو إلهي وما هو طبيعي، إلى آخر هذه الأقطاب الثنائيات المتضادة التي جاءت صدى ورجعا لمبدأ الصراع وتشبثا به، وهو الجرثومة الأولية المنشئة للفكر اليوناني.

وهكذا-أيضا- برز الفصل والتمييز بين الواقع الغربي العلماني الوضعي والرسالة الشرقية الروحية، وصار التاريخ الغربي "محاولة دؤوبة ومستمرة وقتالا مريرا ومتصلا لتكوين وتقرير خطوط الفصل والتمايز بين الدين والواقع"، وتم "انفصال التاريخ عن العقيدة."[26]

وعلى وجه مخالف ونقيض لما جرى في الفكر الغربي وتحقق، فقد ارتبط الواقع والتاريخ في الفكر الإسلامي بوثاق قوي ومتين بالعقيدة والرسالة الإسلامية التي حددت لهذا التاريخ سمات حركته الجوهرية ومقاصدها، فإقامة الدولة بمؤسسا ا المختلفة، وانتشار القوة والسيادة، وازدهار العلم والثقافة، كل ذلك ارتبط في الوعي التاريخي، العام والمشترك، للأمة الإسلامية بالعقيدة والرسالة. ولزم عن هذا – وجوبا- أن تداخلت وتشابكت قضايا الواقع المادي بأصول الرسالة وتعاليمها. وساد بين ظهرانينا تصور عام، ذاع وانتشر، وصارت له قوة الفعل والتوجيه, مؤداه: أن الإخفاق في التعامل الجدي مع الواقع المادي, والعجز عن الاستجابة الواعية لتحدياته إنما ينتج عن ضعف الارتباط بالرسالة, وعن الفشل في الصدور عنها, والتراخي في التزام هديها السماوي, ومنهجها الرباني. وعلى نحو مخالف ونقيض فسر كل تقدم في الحياة العملية, وكل غلبة شروط الواقع وتقييدا ته, وكل انتصار على المحن, بأنه انتصار على المحن, بأنه انتصار على المحن, بأنه انتصار

---

[25] علي عزت بيجوفيتش: المصدر نفسه, ص271, الفصل الرابع.

[26] المصر السابق, ص 354, لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي, عمـان دار عمـار, 1412ه\1991م) ص 21.

للرسالة ولازم عنها. وهكذا تقلّصت المسافة الفارقة الفاصلة بين ما هو واقع وفكر, وما هو تاريخ وعقيدة, إن لم نقل إن المفهومين قد توحدا, إلى حد التطابق. فالعقيدة والرسالة, والحضارة والثقافة, والسلوك والتاريخ, والدين والدولة, كل ذلك حزمة واحدة جامعة في بنيان الفكر الإسلامي, بل وتحول الواقع المعيش إلى ساحة اختبار وميدان تجربة, لصدق الانتماء للعقيدة, والوفاء بشروط الرسالة. وهكذا فنحن إزاء نظرتين وتصورين متباينين عن العلاقة بين التاريخ والعقيدة[27]:

أولهما: تصور غربي كان همه دائما: الفصل والتفريق بين الفكر والواقع وبين الدين والدنيا, لأنه تصور نابع أصالة من القول بثنائية العقيدة والتاريخ, والصراع بينهما, الناشئ عن ثنائية المكونات للفكر الغربي, كما أبناه

وثانيهما: تصور إسلامي همه الجمع والربط بين العقيدة والتاريخ, أو بين الدين والدنيا, لأنه هو الآخر, تصور كلي مبني على القول بـ:أحادية النشأة للعقيدة والتاريخ, ولزوم التوازن بين المتضادات, ولهذا فإن الإسلام- كما أشار الرئيس علي عزت بيجوفيش-" لا يعرف كتابات لاهوتية معينة بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة, كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة. فكل مفكر إسلامي هو عالم دين, كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية" ويستشهد بقول إرنست بلوك:" كل علماء الدين المسلمين كانوا أطباء."[28]

والأسلمة في هذا المضمار تقتضينا: رفض كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ, فتقيم بذلك برزخا وحجرا بين الدين والدنيا, وبين العلم وأصول الدين, فهما في شرع الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الانفصام, والتنكر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه." إن الدنيا-في المنهج القرآني- والتصور الإسلامي- لا ينظر إليها على أ ا صدفة عادية فارغة, ولا على أ ا طيف خيال للآخرة, التي هي آتية لا ريب فيها, من غير إن تكون هي منطوية في ذا ا على معنى ما, ولكن على أ ا وحدة إيجابية تامة بذا ا, لهذا فقد اتسم المنهج الإسلامي للحيلة البشرية بالواقعية والاستجابة لطبيعة الإنسان, وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون ومدى طاقاته الحقيقية. إنه

[27] المصدر السابق, ص20-21.

[28] علي عزت بيجوفيش, المصدر نفسه ص 282. وتجدر الإشارة هنا إلى الملاحظة المهمة لمراد هوفمان (المصدر نفســه: ص 139) حيث يقول: "ليس الإسلام هو الدولة, وإنما الدين والدولة معا و ذا يتحدد ويتأكد بداهة أن الدولة ليســت مرادفاً للدين, أو العكس, وإنما الأمر يتعلق بمجالين لكنهما قائمان على أسس إسلامية, تخلــق الانســجام والوئــام, أو التساوق الذي ينبغي توافره في العلاقة التي تربطهما".

يأخذ في اعتباره فطرة هذا الإنسان, وطاقاته واستعداداته, وفضائله ورذائله, وقوته وضعفه, فلا يسوء ظنه بهذا الكائن ولا يحتقر وظيفته في الأرض, ولا يتصوره ملكاً نورانياً, لا يلتبس بمقتضيات التكوين المادي, ومن ثم لا يستقذر دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين الفطري."[29]

ثالثهما: إن الفكر الغربي, صدوراً عن مرجعيته اليونانية, وتأسيساً عليها, فكر مادي في أغلب اجتهاداته ومذاهبه, إذ المعروف عن الفلاسفة اليونان الأوائل, خاصة فلاسفة المدرسة الأيونية وأنصار مذهب الذرة منهم, أنهم لم يقروا ولم يعترفوا بالخلق من العدم Creation Ex- nihilo, أي بموجود يكون عن لا شيء, فلا شيء يأتي من لا شيء, ولا ينفي شيء إلى لا شيء, مما ساقهم إلى تصور مادة أولية حية, أزلية, أبدية, جعلوها الأصل المنشئ للأشياء جميعها, واصطلحوا عليها بالهيولا: (Primodial Matter or Hylo).[30]

ولسنا هنا في درس فلسفي متخصص حتى نقلب النظر فيما إذا كان هذا التصور يسوق لزاماً إلى إنكار التصور يسوق لزاماً إلى إنكار عملية الخلق, ومن ثم وجود الخالق تعالى بإطلاق, أم أنه ظهر في جنبات هذا التصور القول بالخلق, والقول بنوع خالق أحدث الأشياء من هذه المادة الأزلية, وهو ما أسماه أفلاطون بـ: "Demiurge", وأرسطو بالمحرك الأول الذي لا يتحرك (First Cause=Premum Movemus), وهما المذهبان اللّذان يصطلح عليهما في دراسة المذاهب الفلسفية تباعاً بنظرية القِدم الذاتي والزماني للعالم, ونظرية القِدم الذاتي والحدوث الزماني.[31]

إنما الذي جرى وتحقق على ساحة الفكر الغربي عموماً هو سيادة المذهب المادي الخالص الذي أسمى الإمام الغزالي أتباعه بالدهرية والزنادقة, ووصفهم بقوله: "الدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر, وزعموا أن العالم

---

[29] سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي, ص57, وللمزيد عن هذا التوازن الفريد بين مطالب الحياة الدنيا ومطالب الحياة الروحية الصافية التي دعا إليها القرآن الكريم, انظر: كتابنا: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها بيروت: منشورات دار الجليل, 1413هـ| 1993م, الفصل الخاص ب: التصور الإسلامي للألوهية والحياة الإنسانية, ص 27-38.

[30] راجع:

Copleston, F.S.J .: *History of Philosophy*, New York: The Newman: press , 1887; pp: 22-75

Zeller, e.: *Outlines of the History of Greek Philosophy* , English translation by: wihelm nestle; 13th ed.,

[31] فصلنا القول في المذهبين والفرق بينهما في كتابنا: الفلسفة في الإسلام- دراسة ونقد, عمان: منشورات مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م, فصل: العالم بين القدم والحدوث, ص77، وما بعدها.

لم يزل موجوداً, كذلك بنفسه, وبلا صانع, ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان, وكذلك يكون أبداً, وهؤلاء هم الزنادقة."[32]

وقد بلغ التصور المادي للوجود غايته وصورته الغالية عند أتباع المدرسة الذرية: ديموقريطس وأبيقورس ولوقريطس, الذين قرروا المبادئ الهامة التالية, التي غدت من بعدهم, القواعد المؤسسة لكل مذهب مادي في الفكر الإنساني عامة, والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

"العالم مادة, ولا شيء خارجها, وهو مؤلف من أجسام تتألف من ذرات متناهية في الصغر(Atomus), غير متناهية في الكم والعدد. وهذه الذرات أزلية أبدية (النظرية الثلاثية في قِدم المادة وقدم الحركة وقدم الزمان), ولا تمايز بين هذه الذرات, فهي متماثلة في الطبيعة والكيفية, فلا فرق بين ذرات الموجودات المختلفة, إلا من حيث العدد والشكل ونظام الترتيب."[33]

وغني عن البيان أن مقتضى هذا التصور المادي إنكار ما ليس بمادي، مما جعله منبعا ومصدرا للإلحاد بكل دلالاته، وترتبت عنه جملة مفاهيم، تلحق به، أهمها:

أ. كل ما هو موجود فهو مادي، حتى الإنسان: عقله، ومشاعره، وأحاسيسه، وأفكاره. فالإنسان -من هذا المنظور المادي- كائن طبيعي، وهو مركب طبيعي كيمياوي لا غير، ومشاعره لا تعدو أن تكون حقائق بيولوجية حيوانية، فلا فرق بينه وبين الحيوان نوعا، إنما الاختلاف في درجة التطور، وهذا يقتضي تأكيد ما هو مشترك بينهما، وأن يدرس الإنسان دراسة عضوية بيولوجية خالصة، ومن ثم فلا فرق بين علم نفس الحيوان وعلم نفس الإنسان، إذ لا يوجد حد فاصل بينهما، كما أكد رائد المذهب السلوكي في علم النفس جون واطسن: "علم نفس الإنسان ينبغي إقامته على غرار علم نفس الحيوان الموضوعي التجريبي، مستعيرا منه طريقته في البحث ومناهجه وأهدافه. لذلك فلا يوجد نوعان من علم النفس أحدهما إنساني

---

[32] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال, تحقيق عبد الحليم محمود, (الطبعة الخامسة, رجب 1385ه), ص87. وقد ميز الإمام الغزالي بين هذه المذاهب وما بشرت به من مقولات مركزية, فقال: " اعلم أ م على كثـرة فـرقهم واخـتلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون, والطبيعيون, والإلهيون. (الصنف الأول): الدهريون, وهم طائفـة مـن الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر, وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع. (الصنف الثاني): الطبيعيون, وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات...
وذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود, فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب, فلم يبق عندهم للطاعـة ثواب, ولا للمعصية عقاب, فانحل عنهم اللجام, وا مكوا في الشهوات ا ماك الأنعام, وهؤلاء أيضا زنادقة, لأن أصـل الإيمان: هو الإيمان بالله واليوم الآخر. (الصنف الثالث): وهم المتأخرون, منهم سقراط وأفلاطون وأرسطو".

[33] عرفان عبد الحميد فتاح: المدخل إلى معاني الفلسفة, ص32-33.

والآخر، ولكل واحد منهما موضوعاته المختلفة ومناهجه وأهدافه، إنما علم النفس واحد، يحتل مكانه بين العلوم التطبيقية"[34]. وكانت النتيجة اللازمة عن مثل هذا التصور اختزال الإنسان والعلوم، كما أشار سيد حسين نصر، وهو ما لا يستقيم مع الإسلام: "إن الإسلام يرفض تقليص العلم الحديث، تقليص (الميتافيزيقيا) وقصرها على علم النفس، وتقليص علم النفس إلى علم الأحياء، واختصار علم الأحياء إلى الكيمياء، وتقليص الكيمياء إلى الطبيعة، ومن ثم ترجع كافة عناصر الحقيقة إلى أحط مستوى للوجود الظاهري، متمثلا في المادة."[35]

البشر قواعده الخلقية, ولكل مجتمع وعصر أخلاقه, وهي تبقى أو تزول لأسباب نفعية وضعية خالصة"[36]. وهذه نـزعة بشر ا الذريون في القرن السادس قبل الميلاد, ومن بعدهم السفسطائيون, فقد أعلن بروتوغوراس, الذي سماه كوليه, مؤرخ الفكر الفلسفي المعروف ب: " الأب التاريخي للوضعية المعاصرة"[37] أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها, وأنه لا رأي ولا حكم أصدق من نقيضه, ولهذا أسمى الإسلاميون مذهبه ب: "العندية". وقد بلغت هذه النـزعة المبشرة بنسبية الأخلاق(Moral-Relativism) ذرو ا و ايتها القصوى عند أبيقورس وفلسفته المادية حيث أنكر أن تكون الفضلية قيمة بذا ا, وإنما تستمد الفضائل قيمتها من اللذات المقترنة ا[38].

إن مثل هذا التصور المادي للوجود والداعي إلى نسبية الأخلاق قد فتح الباب واسعاً في الفكر الغربي للقول بنظرية الأخلاق الوضعية العلمانية, التي نادت وبشرت باستقلالية الأخلاق عن العقيدة الدينية, وهي النظرية التي أوجزها جيرمي بينثام في مقولته المشهورة: "الإنسان أسير شهوتين, وعبد لسيدين هما اللّذة والمنفعة"[39], فهما اللتان تتحكمان في أفعاله وتشكلان دوافع سلوكه, وتحددان له مقاصد الحياة . وقد ولدت في رحم مثل هذا التصور الوضعي النفعي المادي للأخلاق نـزعات خبيثة مثل القول بإسقاط الحرمات والاستغراق في الشهوات والملذات(Hedonism), والفلسفات العدمية(Nihilism).

---

[34] نقلا عن بيجوفيتش، ص 85.

[35] نقلا عن هوفمان، المصدر نفسه، ص74.

[36] فتاح، عرفان عبد الحميد. المدخل إلى معاني الفلسفة, ص32-33.

[37] أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة, الترجمة العربية, أبو العلا عفيفي, الطبعة الخامسة, القاهرة1965م ,ص23.

[38] حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان, ص 266, وكتابنا المدخل إلى معاني الفلسفة, ص57.

[39] نقلا عن بيجوفيش, ص200, مشيرا إلى كتاب بنثام:
An introduction to the principles of morals and legislation.

ج- وثمة نــزعة ثالثة هي صاحبة السابقتين وقرينتهما, وهي التي تبشر ب: محورية الإنسان الفرد الصمد في الوجود, وأن الإنسان إله ذاته, مستقل بوجود ه بنفسه, يشرع لنفسه ما شاء كما أراد, فلا سلطان عليه خارج ذاته, وهذه النــزعة أدت دائماً إلى فلسفات إنسانية متطرفة تؤله الإنسان وعقله, وتقول بدين طبيعي: eism, لا تؤمن بالوحي والنبوة, ولا تقر شرعاً منــزلاً يهتدي الإنسان بنوره, مؤتمراً بأوامره, ومنتهياً عن نواهيه, ولا تعرف حلالاً أو حراماً ولا تفرق بين الرذائل والفضائل[40].

إن أسلمة المعرفة الإنسانية تقتضينا, وفاءً لديننا, والتزاماً بما شرع الله تعالى لعباده, وتنفيذاً لمنهج القرآن الكريم في مناشط الحياة, رد كل هذه المقولات التي ولدت في رحم المذهب المادي, وما يلزم عنه, ويلحق به, من تصورات ومفاهيم, جددت حركة الأنوار الأوروبية في العصر الحديث الدعوة إليها, وهي ما أسماها الدكتور محمد عمارة بـ:" الوصايا العشر للتنوير الأوروبي"[41]، باعتبارها جميعاً تصورات ومفاهيم عامة تضاد الإسلام ومسلماته الإيمانية وقواعده الأخلاقية, من عدة وجوه واعتبارات؛ أهمها:

أ- إن العالم المادي في فلسفة الإسلام مخلوق حادث, وجِد بعد أنْ لم يكن فقد سبق وجوده العدم, وأنه مخلوق لله تعالى بفعل إرادي لا يحده زمان.

ب- إن هذا العالم المخلوق لا تيسره الضرورة العمياء والصدفة, أو أنه عالم ليس له غاية وقصد, وهي المقولة التي جاءت أول مرة على لسان أمبادوقليس (425ق.م) الذي قال: " إن يشاهد في العالم الخارجي من تغييرات ليست مسيرة وفق هدف منشود, لكنها المصادفة والضرورة وحدهما[42] بل الذي قرره القرآن الكريم هو أنه تعالى خلق كل شيء بقدرٍ ومقدار موزون, لا اضطراب في خلقه ولا تفاوت. قال تعالى: ما ترى فِي خلْقِ الرحمنِ مِن تفَاوتٍ فَارجِعِ الْبصر هلْ ترى مِن فُطُورٍ (الملك:3), وقوله تعالى: (إنا كُل شيءٍ خلَقْناه بِقَدر (القمر: 49)، وقوله تعالى: قَد جعلَ الله لِكُل شيءٍ قَدراً (الطلاق:3).

---

[40] Gibb, A.H.R.: Studies on the Civilization of Islam, ed. By Standford j. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacons prees, London: Routledge and Kegan Paul, 1962) p.203

[41] محمد عمارة: الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام, مجلة إسلامية المعرفة (السنة الأولى, العدد الثاني, ربيــع الآخر 1416هـ/سبتمبر1995) ص 110-111.

[42] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية, ص101.

ج- إن الله عز وجل يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته, فليس أمر عبثا فلا بد – من وجهة النظر القرآنية – من تثبيت القول بالاختراع وبالعناية معا قد فصل ابن رشد القول فيهما, واتخذه دليلا مختارا على وجوده تعالى[43] وهذا مبدأ عام وقاعدة دينية أجمع عليها أئمة الفكر الإسلامي, قال جلال الدين الدواني في شرحه على متن العضدية للقاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي:" اجمع السلف على أن العالم –وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته – حادث بقدرة الله, بعد أن لم يكن, أي: وجد بعد العدم, بعدية زمانية."[44]

د- مع إقرارنا بسنن الطبيعة, وأن الطبيعة تسيرها قوانين سببية, محكمة وضابطة لظواهرها, فإن الإيمان والإسلام والقرآن جميعا يقتضي منا تأكيد القول بأن هذه القوانين الطبيعية, ليست من لوازم ذات الطبيعة, وأن العالم ليس كما يصوره المذهب المادي, آلة تعمل وفقا لمفهوم العلّية المادية[45], بل الذي طبع فيها هذه السنن, وأجراها على نظام,مقدر وموزون هو الله تعالى القائل في محكم التنـزيل: وما خلَقْنا السماواتِ والْأَرض وما بينهما لاعِبِين * ما خلَقْناهما إِلا بِالْحق ولَكِن أَكْثَرهم لا يعلَمونَ (الدخان:28، 39), أي: بمقتضى الحكمة,وليس على أي نحو اتفق, وهذا نقيض التفسيرات المادية التي تقول إن القوانين المطردة في الطبيعة هي من لوازم الطبيعة وشأن من شؤو ا.

ه- أسلمة المعرفة تقتضي منا أيضا تثبيت القول بقيم أخلاقية دينية مطلقة, إلهية المصدر والمرجعية, وهذا مما يلزمنا ضرورة رفض القول بالأخلاق الوضعية العلمانية التي فصلت الأخلاق عن العقيدة

و-رفض القول بأن الإنسان حيوان اجتماعي طبيعي, لأن الذي يقرره الإسلام هو أن الإنسان:" نوع مستقل قائم بذاته, خلق بفعل إلهي لا يحده زمان"[46], وحمل مسؤولية الأمانة والاستخلاف في الأرض, وأنه ليس كائنا له بعد واحد, بل الذي نفهمه من كتاب الله العزيز, هو أن الإنسان:" كائن ثلاثي النشأة والتكوين,ثلاثي

---

[43] عن دليلي العناية والاختراع اللذين اعتبرهما دليلين شرعيين مستمدين مباشرة من القرآن الكريم, انظر:ابـن رشـد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة, تحقيق محمود قاسم, الطبعة الثانية, القاهرة: 1964م, ص137

[44] شرح عضد الدين الإيجي أورده سليمان دنيا في كتابه:محمد عبده بين الفلاسفة و المتكلمين, القـاهرة: 1962م, ص30-31

[45] مراد هوفمان –المصدر نفسه, ص76

[46] مراد هوفمان, المصدر نفسه, ص 75 حيث يقول:"إن استقلالية العلوم في ا تمعات الغربية استقلالا غير ملتزم دفعها إلى الإيمان بالعالم لا بالدين": وانظر: بيجوفيتش، المصدر نفسه, ص47 وما بعدها

الحاجة والمطالب"[47]. ففي الإنسان جانب مادي محض, وجانب عقلي, وثالث روحاني, ومن ثم فإن التطور – من وجهة نظر إسلامية لا ينبغي أن يفهم ويفسر ارتداديا منكوصا على عقبية, كما تقول المذاهب المادية والوضعية, لأن التطور, من وجهة نظر قرآنية يعني: الإمكانات المكنونة التي أودعها الباري تعالى في النفس الإنسانية, وهي التي ا يمكنه الارتقاء من مستوى النشأة الحيوانية, التي حاجتها اللهاث وراء المطالب الحسية والشهوات الحيوانية والنـزوات البهيمية, إلى مستوى التعقل والتدبير و التفكر في خلق السماوات والأرض حتى يتبين له الحق تعالى وعظمته في مخلوقاته سنرِيهم آياِتنا ِفي الْآفَاق وِفي أَنفُسِهم حتى يتبين لَهم أنه الْحق أولَم يكْفِ ِبربك أنه علَى كُل شيءٍ شهيد (فصلت:53)، ثم مغالبة شهواته ومجاوزة حيوانيته بالعروج إلى عالم الكمال والملائكة والإنسانية السامية ولَكِن كُونوا رباِنيين ِبما كُنتم تعلمونَ الْكِتاب وِبما كُنتم تدرسونَ (آل عمران:79)، أي: علماء, حكماء, فقهاء وأهل عبادة وأهل تقوى, كما فسرها حبر الأمة ابن عباس, رضي الله عنهما.

---

[47] محمد عبد الله دراز: الدين, بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان, القاهرة: مطبعة السعادة, 1389ه 1969م, ص65وما بعدها

منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة*

طارق البشري

-1-

قد يكون تناولي لهذا الموضوع مما يجري على غير ما يتوقع السادة واضعو برامج الندوة، وعلى غير ما فهمت أولاً مما هو مطلوب. بل إنه يجري الآن على غير ما بدأت به دراسة الموضوع وعلى غير ما شرعت بكتابته في البداية. وموضوعات المحور الثالث في الندوة عن تدريس " القانون والشريعة "، وأول البحوث عن منهج دراسة القانون المقارن، وثانيهما عن المنهج المقارن في دراسة الشريعة، وثالثهما الذي تتعلق به هذه الورقة هو عن مناهج دراسة القانون مقارناً بالشريعة، ومناهج تدريسها تدريساً مقارناً، ومدى صلاحية كل منها.

وقد بدأت بالمعتاد والمتوقع، بدأت بمطالعة عينات للدراسات وكتب التدريس التي اتبعت الأسلوب المقارن، ووقفت كثيراً بين إمكان اختيار العينات لذلك وإمكان "المسح" بالقدر المتيسر للجهد الفردي، كما ترددت بين التقاط الظواهر العامة في هذا الشأن ومحاولة التدقيق في تفاصيل العملية التي تتبع في وضع المقارنة. ثم فجأة القي في ذهني السؤال عما نريد من هذه الدراسة، وما هو معيار التقويم لصحة هذه المناهج أو فسادها، ومعيار التقويم هنا لا ترد الحاجة إليه فقط لمعرفة مدى الصواب والخطأ، وإنما هو لازم لاختيار المادة المبحوثة. فنحن لا نستطيع أن نجمع مادة أي بحث إلا إذا كان لدينا معيار مسبق لما نأخذه وما نتركه، مما نرى له

---

* ورقة عمل قدمت إلى: ندوة تدريس القانون واحتياجات ا تمع القطري التي نظمتها كلية الشريعة و القانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، 23-26 ديسمبر 1995 م.

وجه دلالة في السياق المبحوث فنأخذه، أو لا نرى له دلالة مؤثرة في ا ال المبحوث فنتركه. وبعبارة أخرى، إننا لا نستطيع أن نجيب في أمر ما قبل أن يتجلى لنا السؤال عن هذا الأمر.

والسؤال الأول هو: ما الذي نريد من هذه المقارنة التي نجريها بين القانون والشريعة ؟ إن ما نريده وما نحدده هدفاً لنا يتوقف عليه تقدير مدى صواب منهج المقارنة أو خطأه وتقدير أفضلية منهج على غيره لأن المنهج طريق ينتسب إلى الغاية منه. في مرحلة ما أردنا إثبات أن الشريعة لا تقل عن القانون الوضعي، من حيث الاستجابة لحاجات الناس، وما أكثر ما جمع باحثونا بين هذه الدلالات يستخلصو ا من مقارنتهم.

بدأت المقارنة مع الشك الذي أصاب العقل المسلم في قدرة الفكر السائد في مجتمع على تحقيق النهضة المرجوة، بعد أن ره تفوق الغرب وانتصاره على المسلمين بحكوما م ونظمهم، وبعد أن ره ما أراه من نظم وممارسات في ا تمعات الأوروبية فقام يستنهض أمته بعقد المقارنات وباستخلاص ما قدر نفعه لدى الغرب ينقله ويعمل على ضمه واستيعابه في أطره المرجعية الإسلامية ومعايير احتكامه المستمدة من هذه الأطر. ويتجلى هذا في اجتهادات الشيخ محمد عبده ومن جرى على جه من العلماء والمصلحين.

وقد تعدلت القوانين والنظم إلى ما صارت به مأخوذة من قوانين الغرب ونظمه وإلى ما جرت به في إطار المرجعيات الغربية، وكان لا بد لتسويغ هذه النقلة الخطيرة من أن تجري الكتابات والأقوال بعدم جدارة الشريعة الإسلامية لأن تحكم مجتمعاً يريد النهوض وهو في القرن العشرين، وأن أحكامها التي ظهرت منذ بضعة عشر قرناً قد صارت من تراث الغابرين، وجاء العقل الإسلامي على ذلك بعقد المقارنة بين أحكام الشريعة وأحكام القانون، لإثبات أفضليتها عليه وأسبقيتها، أو على الأقل لإثبات أ ا لا تزال صالحة لحكم مجتمعات تعيش في القرن العشرين. ومن هنا جرت البحوث المقارنة لإثبات هذه الصلاحية.

وهذه المواكبة الزمنية لما اعتبر من ملامح المعاصرة في القرن العشرين نجد هذا في ما يظهر لنا من اجتهادات أمثال أساتذتنا الشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ علي الخفيف ممن درسوا في مدرسة القضاء الشرعي ومن على شاكلتهم.

إنني هنا لا أؤرخ، ولكنني أكتفي بالإشارة إلى السياق العام، آملاً أن يساعد ذلك على أن يظهر في النهاية وجه ما أريد أن أطرحه، وأنا في صدد رسم ملامح هذا السياق العام، إنما يجري مني القول بتعميمات قد لا تخلو من عدم الدقة، لأن التعميم يوجب قدراً من التجريد يتخفف من التفاصيل ومما يعتبر أوضاعاً عارضة، لذلك كان التعميم دائما لا يخلو من مجازفات ومن تعرض الصورة الكلية للعديد من التفصليات العارضة.

-2-

لما ساد التشريع قوانين الغرب ونظمه، ظهر المطلب للعودة إلى الشريعة الإسلامية، ظهر بالتدريج، لأن العقل المسلم لم يكن يتصور في البداية أن تلك القوانين والنظم الغربية وضعت لتسود ا تمع كله ولتحل محل الشريعة الإسلامية، نظر إليها في البدايات على أ ا نظم وافدة تقف بجوار الشريعة ولا تقصيها. يشهد على في مصر مثلاً أن القوانين الآخذة من الغرب عندما صدرت في سنة 1883 وأنشئت المحاكم الأهلية لتطبيقها، لم يتضمن كل ذلك أن المحاكم الأهلية هي جهة القضاء ذات الولاية العامة، وأن الناس استصحبت من هذا السكوت أن الولاية القضائية العامة بقيت للقضاء الشرعي، كما يشهد به أن وزيرين منهما علي مبارك وافقا على سن تلك التشريعات وإصدارها إقناعاً للأجانب بأن يستغنوا ا عن المحاكم المختلطة لأ ا تطبق قوانين آخذة من مواردهم، فتكون مصر ذا الإصدار قد استردت سياد ا القضائية وبعضاً من سياد ا التشريعية وإن بقيت مقيدة، لأن القضاء الأهلي تقيمه حكومة مصر دون مشاركة للحكومات الأجنبية في التعيين، ولأن القانون الأهلي تصدره الحكومة المصرية دون توقف على مشيئة الدول صاحبة الامتياز، وإن كانت الحكومة المصرية مقيدة بأن تصدر تلك التشريعات من موارد الغرب ومشارعه، ثم اكتسبت تلك المحاكم الأهلية الولاية العامة بعد إنشائها بعدد من السنين وكان الاستعمار البريطاني قد مد جذوره في الأرض المصرية مع خواتيم القرن التاسع عشر، وكان الفكر العلماني قد صارت له مؤسساته ودعاته، سواء في مدارس الدولة أو في دوريات الثقافة أو في الصحف السيارة.

من هنا بدأت المطالبة بالعودة إلى الشريعة الإسلامية شريعةً حاكمةً، وإلى القضاء الشرعي الذي يطبقها بوصفة صاحب الولاية العامة. بدأت هذه المطالبة قبل

الحرب العالمية الأولى بوصفها مطلباً، لا أقول مطلباً مهنياً، ولكن أقول:إنه كان يدور على أسس فقهية وفكرية واجتماعية، ويتردد الحديث بشأنه بين رجال الصفوة من العلماء وغيرهم. ثم تطور الأمر بعد الحرب العالمية الأولى وبعد قيام ثورة 1919م، وبعد انكشاف أن التحول الذي كان يجري في ا تمع المصري وفي غيره من مجتمعات المسلمين، لا يقتصر على استبدال قوانين بقوانين، ولا على الاستعاضة عن تنظيم قضائي بتنظيم آخر، ولكنه يمتد تحويلاً لأسس الشريعة الإسلامية -وهي ركن النظم الإسلامية- إنما أُريد إقصاؤها لا لعوار أو نقص أو قصور في تنظيمها للمجتمع وتثقيفها للبشر، ولكن أريد بإقصائها تغييب شعور الجماعة بذا ا، وتفكيك قوى التماسك فيها بوصفها جماعة ذات هوية وموقف حضاري وتاريخ ممتد. ومن هنا بدأ مطلب العودة إلى الشريعة الإسلامية يتحول من مطلب فقهي مهني اجتماعي إلى مطلب سياسي، وجرى ذلك على أيدي الحركات أسياسية الإسلامية التي ظهرت مع اية العشرينيات من القرن الحالي، وهو لا يزال كذلك.

لقد صار تطبيق الشريعة الإسلامية، أو العودة إلى الاحتكام إليها، صار "مسألة" أو "قضية"، وصارت هذه المسألة تعالج في مجالين: مجال فكري يقوم بإعداد البحوث والدراسات وبذل الجهود للمواءمة بين أحكام الشريعة الإسلامية وأوضاع الواقع المعيش ومطالبه، وبإجراء المقارنات بين أحكام القوانين الوضعية والأحكام التي تفتق عنها الفقه الإسلامي أو التي يمكن أن يتفتق عنها، ومجال سياسي يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ويحشد النفوس للمطالبة ا، ويقف حارساً على هذه الدعوة، ويبين مدى ارتباط الشريعة الإسلامية والاحتكام إليها بالموقف العقدي الإسلامي، ومدى ما يطرأ من نقص على إسلامية المسلم إن ابتعد عن الاحتكام إلى شرع الله، وما يلحق ا تمع الإسلامي من عوار في هذه الحالة. ومن الطبيعي أن كلا ا الين يؤثر في الآخر ويتأثر به، وهو يغذيه ويتغذى بنتائجه.

على أني أجازف بالقول: إنه وإن كان كلا النشاطين، كل في مجاله، يتجه إلى جمهور يتلقى عنه، وكل منهما يستخدم الأدوات الصالحة لهذا التوجه، سواء بالبحث العلمي بالنسبة للنشاط الفكري، أو بالدعوة بالنسبة ال النشاط السياسي، فإن كلاً منهما كان يستبطن في وعيه أن الغاية المرتجاة هي أن تتبنى

الدولة العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية هدفاً لها، وأن يستعيد ا تمع المسلم شريعته بواسطة سلطة الدولة وعن طريق قرارا ا الملزمة القادرة وحدها على تحقيق هذا الأمر.

كان ولا يزال الهدف المستبطن هو تقنين الشريعة الإسلامية، أي صياغة أحكامها صياغة قانونية معاصرة و لتصدر ا قوانين وقرارات من الدولة، وتكتسب سياد ا من إقرار الدولة لها وإصدارها لأحكامها، ووقوفها كافلة تطبيقها، حارسة على حسن إعمالها. وهنا ظهرت العقبة الكؤود التي تزداد كل حين امتناعاً، كلما ازدادت مع الوقت المطالبة بعودة الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

-3-

يجدر بنا أن نفرق ونميز بين الدولة من حيث هي هيئة وهيكل تكوين أسلوب أداء والعاملين فيها من ناس متخصصين تتوزع عليهم التخصصات كل فيما تأهل له، وتنقسم بينهم الأعمال نوعيات ومستويات، ليتجمع الأداء الكلي بعد ذلك من مجمل ما أفضت إليه تلك الأعمال، وهي يتجمع مصطبغاً بالهدف الكلي أو بواحد من الأهداف الكلية التي نيط بالدولة أداؤها وتحدد ا الغرض من قيامها، مثال ذلك المدرسة أو المعهد العلمي، تتوزع الدراسة فيه أقساماً وفروعاً معرفية، ويقوم بذلك رجال متخصصون كل في مجاله، ولكن الأداء العام الإجمالي هو ما يصوغ عقل الطالب ويشكل الحصيلة العامة أو المنتج النهائي. ومن هنا يجري التمييز بين المدرسة بعامة وبين أفراد قائمين عليها، فهم ليسوا سواءاً، وما يصدق بالضرورة على العاملين ا أفراداً وفرقاً.

ـذا التمييز المنهجي الواجب، يمكن القول إن الدولة الحديثة في مثل بلادنا الشرقية عامة، قد بلور ا الصناعة التاريخية منذ وجدت في القرن التاسع عشر والعشرين، وبلور ا حصيلة العلاقة العضوية مع النفوذ الغربي المهيمن. لقد تمت تلك البلورة واكتمل ذلك التشكل للدولة في بلداننا وواحد من أهدافها الأساسية المتضمنة في أدائها الوظيفي وصياغتها الفكرية، أن تكرس الـ عة القطرية والإقليمية، وأن تؤكد الوجه العلماني الوضعي للمشرب الفكري، وأن تصفي المؤسسات الاجتماعية التقليدية التي كانت تتشكل ا وحدات الانتماء الاجتماعية، محلية كانت أو مهنية أو مذهبية، والتي كانت تحفظ التوازن الاجتماعي للجماعة، وأن

تحل السلطة المركزية محل التكوينات الجماعية الفرعية، وأن تحتكر العمل العام من دون هيئات الإدارة الذاتية كالطوائف والنقابات والملل وغيرها، وأن تمتلك – على سبيل الاختصاص-سلطة إدارة ا تمع وشؤون الأمة بغير شريك لها من دو ا من هيئات ا تمع المنظمة لجماعته الفرعية.

وليس غير التوجه العلماني الوضعي هو ما يكفل للدولة إمكان تحقيق كل هذه الوظائف، لأ ا لا بد لقيامها بكل هذه المهام، لا أن تمتلك السلطة منفردة فقط، ولكن أن تمتلك مصدر السلطة، لا أن تمتلك جهاز التشريع فقط، ولكن أن تمتلك مصدر التشريع، أي أن تكون هي مصدر الشريعة لما تقيمه في ا تمع من نظم وهيئات ولما تسنه من قيم وأحكام. والدولة الحديثة تنظر إلى علاقتها بالجماعة وبا تمع بوصفها قوامه عليهما وذات وصاية، وهذا أمر إن لم يظهر في الصياغات الفكرية النظرية لقيامها وتكوينها، وفي الفكر السياسي والفكر الدستوري الذي تستند إليه، إلا أنه يظهر واضحاً في ممارستها لوجوه نشاطها المختلفة، فهي أبداً مصدر الشرعية لي من أنواع النشاط التي تمارسها المهن أو الزراعة أو الصناعة أو الري أو مرافق الخدمة من فنادق أو مطاعم أو متاجر... إلخ، وسواء في ذلك نشاط التبرع أو أعمال الخير أو إقامة الجمعيات أو طبع الكتب أو إنشاء الصحف أو الخطابة... إلخ. لاشيء من ذلك إلا ويحتاج إلى توصيف من جهة ما من جهة ما من جهات الدولة، ويصدر بواسطة قانون ينظمه، والقانون ذاته تصدره الدولة ذا ا من الهيئة المختصة بالتشريع فيها.

والقانون يصدر مستنداً في مرجعيته إلى إجراءات إصداره عن طريق أجهزة الدولة، وإلى ما تقدره هذه الأجهزة من مصلحة في الإصدار. ومن ثم فإذا كانت الدولة الحديثة ذات سلطة مفيدة فيما تذكره النظريات الدستورية ونظريات علم السياسة ، فهي مقيدة بما تنشئة من قوانين ، أي هي مقيدة بعضها من بعض، أي سلطتها التنفيذية بسلطتها التشريعية ، بواسطة سلطتها القضائية التي تنظر إلى ممارسات السلطة التنفيذية في ضوء ممارسات السلطة التشريعية لتقضي بما تنفذه السلطة التنفيذية ،والدولة باعتبارها جماع تلك السلطات الثلاث مقيدة بإراد ا ومشيئتها الذاتية. ولا يرد عليها القيد من خارجها من إطار مرجعي عام خارجي يهيمن عليها مثل ما يحدث عندما نتكلم عن وجوب تقيد الدولة بأحكام الشريعة

الإسلامية، إذ تصير الدولة محكومة بمرجعية عليا خارجة عنها لم تصنعها الدولة بذا ا. ومن ذلك يظهر وجه القول إن العلمانية هي من خصائص الدولة الحديثة في مجتمعاتنا، وهي من مقتضيات هذه الدولة ومن أركان تكوينها. وهي خاصة لصيقة متضمنة في مواد بنائها، ومن هنا استطاعت الدولة أن تجعل ا تمع شيئاً من ممتلكا ا وأصولها الثابتة، ومن هنا صار ا تمع تابعاً وملحقاً بالدولة وليس العكس، لكنها لا تملك عليه سلطة التشريع له فقط، ولكنها تملك أيضا مصدرية سلطة التشريع تلك.

من هنا يظهر التعارض الرئيس بين مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية والدولة بالصياغة التي تقوم عليها هياكلها وبالوظائف التي تقوم ا هيئا ا الحديثة.

-4-

ونحن نلحظ من متابعة وقائع حركة المطالبة بالعودة إلى الشريعة الإسلامية، أنه كلما توجهت هذه الحركة إلى الدولة تعثرت وارتدت على آثارها، وكلما توجهت إلى الجماعة سواء في خاصتها أو عامتها ازدهرت وزهت، وموقف " الدولة الحديثة" ليس مرجعة إلى أ ا لم تؤمن بالتوجه إلى الشريعة الإسلامية، ولكن مرجعه إلى أ ا بمركزيتها الطاغية وامتلاكها للمجتمع لا تستطيع إلا أن تمتلك مصدر الشرعية فيه، فلا تكتفي بامتلاك سلطة التشريع، كما لا تستطيع إلا أن تكون لديها القدرة على صياغة القيم وامتلاك الأساس الذي تقوم عليه تلك القيم، بمعنى أنه متى وجدت دولة تمتلك ا تمع وتعمل على السيطرة المنفردة على مقدراته لتكون هي المؤسسة الوحيدة ولتحطيم ما دو ا وما يماثلها وما قد يعلوها من وحدات الانتماء الأخرى الجامعة للبشر على اختلاف مشار م وتنوع أنشطتهم، متى وجدت دولة ذه المواصفات فلا بد أن تكون مشار م وتنوع أنشطتهم، متى وجدت دولة ذه المواصفات فلا بد أن تكون علمانية ولتصير شرعيتها مستمدة من ذا ا، ونشاطها صادراً عن محض مشيئتها.

ونخلص من ذلك إلى أنه لا يقوم رجاء معتبر وله شأنه في أن تبادر الدولة الحديثة في بلادنا وتأخذ على عاتقها مهمة إعادة الشريعة الإسلامية شريعة حاكمة وشريعة مسيطرة على الأفعال والأقوال والنظم.إنما الرجاء جله في السعي ذه المطالبة لدى جماعات الأمة، فهي مطالبة في هذا ا ال أنفذ وأفعل، لأ ا تستشير

فيهم تراثاً يحفظونه وعقيدة ينطقون ا وقيم سلوكٍ وتعامل يألفون الاحتكام إليها، وقوة تماسك يترابطون ا فيما بينهم. وبقدر ما يشيع تبني هذه المطالبة بين أفراد الأمة وجماعا ا، بقدر ما يهيئ ذلك وجوه ضغط على الدولة لتعدل من طبيعتها ولتخفف من غلواء تفردها. وإن أفعل ما يقوم به هذا الأثر هو تخلل الأمة هيئات وجماعات وطوائف، ثم ما يشيعه ذلك من تغلغل في أبنية الدولة الحديثة من خلال العاملين ا كل في مجال ومحيطه، وافعل ما يكون هذا الصنيع في أجهزة الدول الحديثة ذات الهيمنة المركزية وذات الضخامة والتوغل في شؤون الجماعة، لأ ا دول ذات أجهزة كبيرة تضم أعداداً غفيرة من المواطنين، بما تنضج به عقائدهم وآراؤهم، وبما يرشح من ذلك من آثار بقدر كثافتهم وقوة اقتناعهم.

إن لنا في تجربة أحداث 1919م في مصر لعبرة ويمكن استدعاؤها في هذا الصدد، فإن مطلب الاستقلال عندما ارتفع وشاع بما يشبه الإجماع، استطاع أن يحمل مؤسسات الدولة والإدارة إلى ما صارت به تزاور عن حركة شعب أعزل، سلاحه تماسكه، وأداته وقوفه صفاً كالبنيان المرصوص، فصار ذلك الجهاز محايداً ثم متعاطفا ثم مشاركا، وهذا ما أكسب حركة المصريين وقتها صبغتها السلمية، ومضاء عزيمتها في الوقت ذاته عبر اللورد أللنبي المندوب السامي البريطاني في مصر عن وجهة نظره في موقف جهاز الدولة المصري وقتها بقوله: "إن الحكومة صارت مستحيلة"، وفي الحقيقة إن واقعة أن "الحكومة صارت مصرية" نضج عليها مجمل شعور الرأي العام المصري بما يطلب وما يبغي، وكان جهاز الدولة ذاك هو عينه الذي حكم الإنكليزي المصريين به ما يجاوز خمساً وثلاثين سنة سبقت، فامتنع في1919م على حاكميه وسلس للمحكومين به، في لحظات حاسمة، وتعددت طبيعة الدولة وتنوع أداؤها من بعد إلى درجة لا بأس ا بالقياس إلى سابق عهدها. وقد قصدت بذكر هذا المثال، بيان أن التوجه إلى الأمة من شأنه أن يفضي إلى التأثير بالتعديل في طبيعة الدولة ونوع أدائها، ما دامت اجتمعت الأمة ذا التوجه على مطلب معين.

ومن جهة أخرى فنحن نتابع -في خبرة الواقع المعيش- حركة المناداة بالحجاب بعد السفور، ولنا أن نتصور لو أن حركة العودة إلى الحجاب بين النساء كانت توجهت إلى الدولة لتعميم الحجاب أو تزكيته في المدارس وأماكن العمل، فأولا

كان الأمر الواقع، وثانياً كان سيلقى من الصدود ما لا يمكنه من الإقناع بدعوته، وثالثاً كان سيولد نقطة احتكاك بينه وبين الدولة لأنه ينازعها على قرارها ولأنه يريد منها الخروج من علمانيتها. ولكن الحادث أن دعوة الحجاب توجهت إلى جمهور الأمة، ولم نشاهد القول ا بقدر ما شاهدنا الفعل لها، الذي صار إلى الانتشار والتغلغل في ا تمعات التي اعتادت بعض أوساط النساء فيها على السفور منذ عشرينيات هذا القرن، حتى صارت الأزياء حاسرة عما لا يجوز كشفه، ثم آل الأمر إلى العكس، فدنت الجلابيب وتغطت الشعور، وآتت المحاكاة آثارها، وتغير الوضع المحيط وانسدلت الملابس، وصارت الحاسرة تفاجأ من أمر نفسها بأ ا قد صارت أقرب إلى الانكشاف والعري، رغم ثبات زيها طولا وسعة، لأن " الوسط" قد تغير وكشف لها من أمر نفسها ما لم تكن تلحظ، واكتسب الحجاب صفة الأمر الواقع، وجاءت دعوة التغيير من دعاة السفور وظهرت الدولة حيية مترددة تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، وتلزم بالسفور في المدارس ثم تعود، وتعدل وترمي بأنصاف الأقوال ونواقض القرارات.

هذا ما قصدت بيانه من التوجه إلى الأمة، واكتساب قدم راسخة فيها قبل التوجه إلى الدولة، والتوجه إلى الأهالي بالنصيحة وبالفعل الفردي والجمعي، قبل التوجه إلى الحكومة لإصدار القرارات.

-5-

إلى أي مدى يمكن التوجه بطلب العودة إلى الشريعة الإسلامية إلى الأمة لممارسته، وهو يتعلق بتطبيق القانون النافذ في ا تمع مما تملكه الدولة، وما يعتبر جوهر سياد ا؟ وهل يمكن ممارسة الأهلين للتحاكم بالشريعة الإسلامية في ظل سيادة الدولة القائمة والنظام القانوني الوضعي السائد؟ إنني أحاول أن أضع السؤال ذا الأسلوب الملتبس حتى يمكننا تحريره واستخلاص حقيقة المقصود. فليس المقصود تحدي سلطة الدولة، وليس المقصود إيجاد قانون بطريقة تأباها نظم الدولة السائدة. إنما المقصود الذي أريد أن أوضحه هو كيفية تخلل الشريعة الإسلامية للنظام القانوني السائد. وهذا ما يجعلنا نحدد في البداية ما هو مقصود من "الشريعة الإسلامية".

عندما عدلت تشريعاتنا عن الأخذ من الشريعة الإسلامية إلى الأخذ من القوانين الأوروبية، فرنسية أو إنجليزية أو غيرها، لم يكن قصد النفوذ الغربي من ذلك- في ظني- استبدال أحكام محددة في القانون المدني أو التجاري بأخرى فقد كان ذلك ممكنا في إطار حاكمية الشريعة الإسلامية بما تسع من تعدد وتنوع في الاجتهادات والمذاهب والآراء، ولم يظهر أن مسعى من ذلك جرت محاولته قبل إدخال القوانين الأجنبية، ولا أن هذه القوانين الغربية أدخلت بعد اليأس من محاولات تجديد الشريعة الإسلامية، لم يظهر أي من ذلك، إنما كان القصد- في ظني- العدول عن الإطار المرجعي الشرعي ويكرس التبعية للغرب في نظامنا التشريعي واجتهادات قضاتنا ومفتيينا وشراح القوانين عندنا، وهذا ما حدث فعلا. فبعد أن كنا نقول: قال الله وقال الرسول، صرنا نقول: قال قانون نابليون وقال القانون الروماني من قبل، وبدل أن نستدل بمالك والشافعي وأبي حنيفة وابن حنبل، وصرنا نستدل بـ:"بلانيول" و"دوجي" و"أسمان" و"كابيتان".. إلخ، وبدل أن نلجأ للفتاوى الهندية ومبسوط السرخسي، صرنا نلجأ "لداللوز" وأحكام النقد الفرنسية ولا تثريب علينا أن نطلب العلم من كل مكان، ولو من الصين مع أ ا لم تكن من أهل العبادات السماوية، ولكن التثريب أننا لم نضف علما إلى علم إنما استبدلنا بعلمنا علم الآخرين والإثم الأعظم إننا فصلنا تنظيماتنا عن عقيدتنا بوصفها أصلا للشرعية ومعيارا للاحتكام، وأخذنا من عقائد الآخرين اصل شريعتهم ومعايير احتكامهم. لم يكن المقصود إذا إحلال حكم فرعي في واقعة أو نازلة محل حكم آخر، وإنما كان المقصود العدول عن أصل الشريعة الإسلامية إلى أصول شرعية وضعية غربية وافدة. ويقال إن القانون المدني الذي أعد لمصر من القانون الفرنسي وصدر في 1883 كانت نصوصه قد عرضت على بعض علماء الشريعة، فتحدث بعضهم عما وجده من وجوه الشبه بين أحكام هذا القانون واجتهادات الفقه المالكي في عديد من المسائل، وهذا يؤكد أنه لم يكن المقصود العدول عن الأحكام، وإنما كان المقصود العدول عن المصدر الشرعي للحكم، وهذا ما تحقق فعلا فيما تلا ذلك من عقود، حتى ظهرت الدعوة لاستقلال القانون المصري عن القانون الفرنسي بمجموعة التقنينات التي صدرت في الأربعينات، وكان أساس حركة

الاستقلال هذه هو الفصل بين أحكام هذه التقنينات والأصل المرجعي لها، سواء قانونا فرنسيا أو قانونا ألمانيا أو غير ذلك.

و ـذا يظهر أن حركة العودة للشريعة الإسلامية، إنما تجد أساسها وحقيقة مقصودها في العودة للإطار المرجعي والمصدر التشريعي للإحكام الشرعية التي ولدها الفقه الإسلامي -بأساليب الاجتهاد المعروفة أحيانا- وجعل الثابتين للشريعة الإسلامية، وهما القرآن الكريم وسنة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. لذلك أخال أننا أخطأنا أحيانا عندما استدرجنا للحديث عن الأحكام التفصيلية. لقد كان طبيعيا ومطلوبا أن نثبت بالحديث عن الأحكام الفرعية قدرة الشرعية الإسلامية على البقاء والتجديد وتنظيم حياتنا المعاصرة ووجوه النفع الاجتماعي من تطبيقها، ولكن هذا المسعى للإثبات غلا أحيانا وجعل البعض يظن أن طِلبتنا أحكام فرعية محددة بموجب كو ا كذالك مع أن طِلبتنا في إعادة الشرعية الإسلامية لتكون حاكمة ومعيارا للاحتكام ومصدرا تشريعيا للمعاملات والنظم، فظلا عن قيم الأخلاق الضابطة للسلوك. فالمطلوب هو المرجعية، هو المورد والمشرع وعين الماء، المطلوب ليس الموزون مجردا، بل الميزان في الأصل والأساس، ونحن نطلبها كإطار فسيح يسع -كما وسع دائما على مدى تاريخي طويل وفي مجال جغرافي عريض- العديد من الاجتهادات وتنوع الأحكام واختلافها وتغيرها، نطلبها ونعلم أ ا تسع اجتهادات وتنوعات بقدر ما اتسع وطبقًا لمناهج التفسير وأصوله المعروفة والمعترف ا.

-6-

المقصود هنا التوجه إلى الأمة بالمطالبة بعودة الشريعة الإسلامية توجها لا يبغي تحدي سلطة الدولة، ولا يسعى إلى إيجاد قانون وتنظيم بديل على غير ما سنت الدولة، ولا يبغي الخروج على قوانينها، وفي الوقت ذاته ليس المقصود فقط هو عموم الدعوة إلى الشريعة الإسلامية وتزكية أطرها المرجعية ومعاييرها في الاحتكام ا بين الناس، إ نما المقصود هو م لة بين هاتين الم لتين، وهذا ما أحاول عرضه في هذه الورقة حول "منهج دراسة القانون مقارنا بالشريعة الإسلامية".

المقصود ليس فقط الدعوة "للمطالبة"إنما هي دعوة تفيد الحث على "الممارسة"، ولكنها ممارسة مقصود أن تجري لا لتغيير الأحكام القائمة (فهذا أمر تبقى

بالنسبة له الدعوة إلى المطالبة"بتغيير ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية وتشريع ما توجبه مما لا يزال غير نافذ بسلطان الدولة) ولكنها "ممارسة " تجري لتغيير"الأطر المرجعية" أي تعديل قواعد الاحتكام للنصوص والأحكام السارية الآن، ليصير مصدر الشريعة لها هو اتفاقها مع الشريعة.

إن المطلوب هنا النظر فيما تسعه الشريعة الإسلامية من أحكام تقوم ا القوانين والتشريعات السارية والنافذة في ا تمع الآن، ورد هذه الأحكام إلى أطرها المرجعية من الشريعة الإسلامية، إسنادها إلى ما يمكن أن تستند إليه من مصادر التشريع الإسلامي وفقا لما تفتق عنه اجتهاد الفقهاء المسلمين قديما وحديثا، وهذه المسألة هي ما أحاول عرضه: أن يتجه رجال القانون والفقه والعاملون بالقانون من المحامين والقضاة والشارحين والدارسين والأساتذة والمعلمين، أن يتجه كل هؤلاء إلى بيان الإسناد الشرعي لأحكام القوانين القائمة، في حدود ما تسمح الشريعة الإسلامية وفقهها بإسناده من أحكام تلك القوانين.

وأبادر فأذكر أن الأمر هنا لا يعني إضفاء بردة الدين والشرع الحنيف على نظام قانوني وضعي (علماني)، وإنما هو تخلل للنظام القائم الذي لا أستطيع إبداله مرة واحدة، تخلله بالتدرج لرد أصول مرجعيته لمصادر التشريع الإسلامي، والفرق بين العمليتين يتأتى من ثلاثة وجوه هي ما يأتي:

أولا: إن إضفاء بردة الإسلام على ما ليس منه، مقصود به تثبيت الوضع القائم وإبقاء المصدرية الوضعية (العلمانية) للتشريعات القائمة، وهي تبغي إذابة الفروق بين الصبغة (العلمانية) الوضعية والصبغة الشرعية الإسلامية، وهي تنكر مسوغ قيام دعوة إسلامية دف إلى تطبيق الشريعة وإقرار حاكميتها في ا تمع، باعتبار أن الشريعة قائمة ونافذة فعلا.

بينما التخلل المطلوب للنظام القانوني يستبقي وضوح الفروق لديه بين أحكام ونظم وقوانين ذات مصدر (علماني) وضعي حسب أصل نشأ ا وتقريرها، وأحكام ونظم وقوانين ذات مصدر شرعي إسلامي، وهو بدعوته إلى تخلل النظام القانوني لا ينكر قيام الدعوة العامة بإقرار مرجعية الشريعة الإسلامية، فهو يضيف وسيلة إلى وسائل ولا يستعيض بوسيلة مقترحة عن الوسائل القائمة الآن فعلا، فهو يضيف ولا ينقص.

ثانيا: إن إضفاء بردة الإسلام ما ليس منه، إنما يصطنع فقها واجتهادا لا يجريان وفق أصول التفسير والفقه التي يجريها علماء الشريعة، بحيث تؤول الأحكام الشرعية بما يخرجها عن وجوه القياس الصحيحة إلى ما ليس مقصودا به إلا إضفاء الصبغة الشرعية على أحكام تتعارض معها. فهو اجتهاد يصل في الحقيقة إلى "التعطيل" وليس إلى "الإعمال".

بينما القائل بالتخلل للنظام القانوني، لا يبغي أن يصطنع فقها يخرج عن مألوف ما تجري به مناهج الفقه الإسلامي وسوابق اجتهادات ا تهدين من داخل الفقه الإسلامي وبمادته، وهو بذلك يخضع نصوص الأحكام الوضعية لهيمنة الشريعة الإسلامية مصادرا وفقها، ولا يخضع أحكام الشريعة لهيمنة النظر الوضعي (العلماني).

ثالثا: إن من يضفي بردة الإسلام على الأحكام الوضعية (العلمانية)، إنما يبذل الطاقة ليخفي الفارق بينه وبين دعاة الشريعة الإسلامية، وهو ينشط لإثبات أن المطالبين بالشريعة الإسلامية إنما يطلبون أحكاما فرعية مما يتعلق بوقائع الحياة الجارية ونوازلها، ويحاول أن يثبت ألا فرق في تلك الأحكام إلا في ال ر اليسير.

بينما القائل بالتخلل يحاول -بما يبذل من طاقة- رد الأحكام السارية إلى إسنادها الشرعي، وأن يكشف عن أمرين جد هامين، أحدهما أن الفرق بين الموقفين فارق يتعلق بمصدرية الحكم وليس بالحكم ذاته، وأنه إذ يوافق على الحكم الفرعي فهو يؤكد اختلافه فيما يتعلق بمصدرية هذا الحكم، ويصر على التمسك بالمصدرية الإسلامية لأصل شرعية الحكم الفرعي، وهو لا يتبناه إلا مشروطا بارتباطه ذه المصدرية الشرعية، فهو موقف يكشف عن جوهر المسألة المختلف عليها ولا يمانع في الجزئيات.

والأمر الآخر أنه بصرامة التزامه بالحدود الشرعية والضوابط المنهجية، إنما يقوم بعملية فرز تشريعي بين ما يتفق من القوانين الوضعية السارية مع أحكام الشريعة الإسلامية وما لا يتفق، وكل ذلك يفضي من بعد إلى فرز الأحكام المخالفة للإسلام فرزا دقيقا، وتنجلي للناس بذلك مجالات المخالفة واضحة بينة. وكما أن السيدة الحاسرة ازداد مع الوقت انكشاف محاسرها لغلبة المحجبات من حولها، كذلك

سيزداد الحكم المخالف للشريعة انحساراً بغلبة انكشاف ما يتفق مع الشريعة من الأحكام الأخرى.

والأمر كله هنا هو التوسل إلى استرداد الشريعة الإسلامية للشريعة في ا تمع ـذا التخلل للنظام القانوني السائد، بوصفها وسيلة تمكن من الاستفادة بالمتاح وبأقل جهد صدامي، وفي إطار السعي للحركة الإسلامية بعامة لاستكمال استرداد كل الشريعة الإسلامية وسياد ا الكاملة، فهو مجال لا ينفي غيره ولا يستبعده ولا يستعيض عنه، ولكنه يكمل ويتمم ويقوم مساعداً وميسراً.

-7-

أمران أخالهما لازمين ليتفهم رجال الدعوة بعضهم بعضاً، أولهما أن لكل مجال نشاط أسلوباً للعمل فيه يتناسب مع طبيعته وأوضاعه، ولكل مجال نشاط رجاله بما يتفق معه، وهذا قول لا جديد ولا يضيف إلى القارئ فضل معرفة، ولكن مناسبة ذكره أن النشاط الإسلامي يحتاج إلى وجوه عمل كثيرة متنوعة ومنها ما يتعلق بالعمل السياسي والعمل الاقتصادي وغير ذلك، فتنوع ا الات يولد تنوعاً في الرؤى وفي المنظور أو الوجهة التي ينظر منها إلى الجماعة وأوضاعها، والتمنع قد يولد الخلاف لاختلاف الرؤى ونوع الثقافة ومطالب النشاط النوعي في كل مجال، فالتعليم مثلاً يحتاج إلى الصبر وطول النفس والاستقرار والبعد عن المخاطر وتكرار ما هو معروف عاماً وراء عام، والسياسة تحتاج لخصوبة ذهنية وسرعة تفهم لما يتغير ونوع مخاطرة... وهكذا.

وأحرى بنا أن يدرك كل منا في مجاله ما يقتضيه اختلاف الثغور واختلاف المهام المطلوبة من صلاحيات مختلفة ودرجات نظر مختلفة، وما يترسخ من ذلك من تباين في التكوين النفسي وعادات العمل، كل ذلك لكي يمكن لنا أن ننظر نظرة تكامل لهذه الأوضاع المتباينة و وندرك ما يمكن أن يجري به التنسيق والتأليف بينها، فلا تتنافى أنواع النشاط ولا ينقص بعضها من بعض. ومن هنا عندما نشير إلى أن الجهد الفقهي الشرعي الرامي إلى تخلل النظام القانوني القائم، إنما يتعين وضع ذلك كله في إطار التكامل مع المطالبة بسيادة التشريع الإسلامي كاملاً من حيث جوانب الدراسة الفقهية من جهة، والمطالبة من جهة أخرى.

وثاني الأمرين، أنه ما من فكرة إلا ولها حدود، وما من فقه إلا وله ضوابط، والفقه يتعلق ببيان شرعية السلوك والتصرف والتعامل، فهو يتعلق ببيان الحد الفاصل بين المشروع وغير المشروع، وبين الجائز والممنوع، وبين الواجب والجائز، وهو بيان "الفروق" و "الموافقات" بين الأمر وغيره، حسبما سمى كل من القرافي والشاطبي كتابيهما.

ونحن عندما نجدد في الأحكام بفقه جديد، إنما نعدل في الحكم المستفاد من النص الثابت. بموجب ما طرأ على الواقع من تغير في الأوضاع، مما يقتضي لهذا الواقع وصفاً جديداً أو وضعاً جديداً يتزحزح بسببه عن مـ ل الأحكام ومهبطها، عندما نصنع ذلك فإن الكثير منا يصرف همه للانفكاك من الحدود والضوابط التي كان الفقه أحاط ـا حكم النص، وهو يفعل ذلك مبيناً وجوه الاختلاف في الوضع المحكوم بالنص بين الماضي والحاضر، إنما يغفل عن بذل الجهود الضابطة لحكم النص في الواقع الجديد، وبيان محددات هذا الحكم وفروقه بين حلال وحرام، أو صحيح وفاسد، وهو في إغفاله هذه المسألة تتفلت منه أحكام النصوص وتتميع، لأنه لا فقه بغير ضابط ولا تجديد برفع الحدود والضوابط، إنما يكون التجديد بتحريك تلك الحدود والضوابط، لتظل فارقة بين أمرين مختلفين وموفقة بين أمرين مجتمعين.

ومن هنا فعندما يقوم البعض بعملية الإسناد الشرعي للأحكام الوضعية، عليه أن يتفطن إلى أنه لا يرفع من أحكام الشريعة ضابطاً ولا حداً، ولكنه دائماً يحفظ لها ضوابطها ويستعين بفروقها وموافقا ـا في تبين حدود الحكم الشرعي الواجب مراعاته. وهو هنا لا يسبغ الشرعية على واقع غير مشروع، وإنما يحاكم الأحكام الوضعية بما تسعه شريعة الله عز وجل، فما وسعته الشريعة أسند إليها، وما لم تسعه بقي خارجها لا يسنده إلا سلطان الدولة (العلمانية الحديثة، بما يمنحه هذا السلطان من إمكان نفاذ وقضاء بالقوة والتغلب.

-8-

وفي ضوء هذا التصور يمكن -في ظني- أن تجري دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية، وهذا يقضي أن تتجه الدراسات إلى الأحكام التفصيلية، وذلك لتمد يد العاملين بالقانون بالمادة المقارنة التي تساعدهم على إجراء هذا الإسناد الشرعي للحكام الوضعية في الحالات المخصوصة التي تعرض لهم في نشاطهم المهني،

والأمر بطبيعة الحال ليس ذه البساطة التي يتصور معها أن الشارح يختار من آراء الفقه الإسلامي ما يتناسب مع الحكم الوضعي المعني، وليس سهلاً، لأن الدارس سيواجه باختلاف المفاهيم بين النظر الفقهي الوضعي، والنظر الشرعي، سيواجه باختلاف دلالة المصطلحات بين ا الين أيضاً، وهذا من شأنه أن يستلزم جهداً جاهداً في الملاءمة بين الأحكام والتقريب بين المفاهيم وهو يقتدي من الباحثين تعميقا تنظيريا لتلك المفاهيم لتبين وجوه المفارقة والتشابه بين مفاهيم ا الين.

اذكر أنه عندما كان مشروع القانون المدني الجديد في مصر يعد وتناقش أحكامه المقترحة في اللجان المختلفة، وذلك خلال الأربعينيات، تصاعدت بطبيعة الحال الدعوة إلى صياغة القانون كله من الفقه الإسلامي. وتشكلت لجنة من بعض رجال القانون، فيهم أساتذة جامعيون ومستشارون من محكمة النقض كالأستاذين محمد صادق فهمي وحسن الهضيبي، وأعدت تلك اللجنة صياغة تقنينية للباب الخاص"بالعقد" في نظرية الالتزام أخذا من الفقه الإسلامي، وقدمت مشروعها إلى لجنة مناقشة التقنين ووزعته على المهتمين بالأمر من المتخصصين. وأذكر ما تضمنته الأعمال التحضيرية للقانون المدني، من مناقشات حول هذا المشروع، وكان من أهم ما وجهه الدكتور عبد الرازق السنهوري إلى هذه المحاولة، أ ا شرعية الشكل وضعية المحتوى، إذ اتبعت في اختيارها للأحكام الشرعية تصنيفات الفقه الغربي ومفاهيمه، مثل "البطلان" و "القابلية للبطلان".

وقد ذهب السنهوري إلى أن الأولى هو أن يجري تفهم التصورات العامة للفقه الإسلامي من مادة هذا الفقه ذاته، وما ذكره السنهوري هنا، وإن كان لا يؤثر على الجهد الفقهي الحميد الذي بذلته لجنة إعداد مشروع العقد من الفقه الإسلامي، إلا أنه يصدر عن نصيحة مخلصة ونظر ثاقب.فإن أي مفهوم جزئي لا تستفاد دلالته إلا في ضوء علاقته بالمفاهيم الجزئية الأخرى وفي ضوء الأداء العام لهذه ا موعة من المفاهيم، فالعقد مفهوم عام، ولكنه ينقسم إلى مرحلة نشوء وتنفيذ وانتهاء، والنشوء له أركان وشروط وانتفاء موانع، ثم هناك البطلان والفساد أو القابلية للإبطال وعدم النفاذ وغير ذلك. وكل تلك العناصر أو المفاهيم الفرعية قد تختلف دلالتها من نظام قانوني إلى نظام آخر، ولكن الأداء العام للنظام القانوني العام يبقى واحداً،

ومتماثلاً. وهذا ما يتعين أن نعيه وندركه عندما نقارن الأحكام الجزئية، أي نقار ا في إطار المفاد العام الكلي لها جميعاً.

وأحسب أنه لا تقوم صعوبة كبيرة في هذا الشأن، لأن حركة الدراسة المقارنة سارت خطوات واسعة، سواء في التأليف أو الرسائل الجامعية، على مدى العقود الأخيرة، وذلك في غالب مباحث القانون المدني وأساس النظرية القانونية الوضعية، ثم تلك الدراسات العديدة التي صدرت في معاملات المصارف، ومباحث القانون التجاري، وكذلك ا ال الدستوري ونظم الحكم. فهذه الدراسات العديدة التي أنتجتها قرائح الباحثين في الفقه المقارن، يمكن أن تكون موردا في عمليات إسناد الأحكام الوضعية إلى المرجعية الفقهية الإسلامية، فيما تسعه هذه المرجعية من تلك الأحكام، بمراعاة ما يقتضيه هذا الأمر من ـأصيل وتقعيد نظري يبعد عملية الإسناد عن الشطط والسطحية والتأويل الخاطئ.

-9-

وإذا كان التنظير الفقهي مما تدرك به الأحكام الكلية في أدائها العام، ومما يبعد عن الزلل عند مقارنة الأحكام الفرعية في نظام قانوني بما يشا ها في نظام قانوني آخر، فإن هذا التنظير الفقهي يصير ضروريا ويجاوز حدود الاحتياج، وذلك عندما يطرق الباحث مجالات قانونية حديثة لم يتعرض لها الفقه الشرعي القديم، وذلك فيما حد من مجالات تتعلق بنشاط الإنسان في الأجواء وأعماق البحار وأمور البيئة، وفيما زادت أهميته عن أقصى ما كان يمكن أن يتوقع في الماضي، فيما يتعلق بنظم الإدارة وتكون المؤسسات الإدارية والاقتصادية وتنظيم علاقات الدول، وغير ذلك مما لا يخفى على القارئ.

إن المتابعة التاريخية للتنظير الفقهي وتقعيد الأحكام قد تراخى فيها الفقه الإسلامي قرونا، ولا يعني ذلك أنه لم يبدا إلا متراخيا، فالحقيقة أنه بدأ منذ كتب الشافعي رسالته في أواخر القرن الهجري الثاني، ولكن وجه القول بالتراخي أن حركة التنظير لم تكن مواكبة في سرعتها ومداها لحركة فقه الأحكام التفصيلية. ويبدو أن ما تراخت به حركة التنظير بالمعنى السابق، إنما كان بسبب عدم إلحاح الحاجة إليها، بمثل ما تكون الحاجة ملحة إلى التنظير في الفقه الوضعي و(العلماني)، ذلك أن الفقه الإسلامي بارتباطه بإطار مرجعي عقدي، إنما يكتسب شرعية

أحكامه وتقبل الناس لها ورضائهم بالانصياع لها وطاعتها من أصل الموقف الإيماني بالله ورسوله ووجوب الطاعة لله سبحانه ولرسوله الكريم وما يتفرع عن ذلك من تقبل الاندراج في حاكمية القرآن والسنة لذلك خضع الناس لأحكام القرآن والسنة في سلوكهم وتعاملا م التفصيلية، وصرفوا أهم جهودهم الأولى في رصد الأحكام، بتدوين القرآن وجمعه أولاً، ثم جمع الحديث وتحقيقه، وكانوا يقيسون ما لا نص فيه من وقائع شؤو م بما ورد فيه نص من القرآن أو حديث قياس حكم فرعي على حكم فرعي. والقياس يعني الصعود إلى أصل مشترك هو العلّة في الواقعة المنصوصة، ثم الهبوط منها إلى الواقعة المنظورة، فهو يتضمن وجه تنظير ولكنه تنظير يحدث في أقرب المستويات إلى الأحكام التفصيلية، دون أن يصل إلى إحكام كلية عامة، ثم مع التدرج ومع مرور الزمن وصل التنظير إلى مستوياته العليا، بمثل ما وصل لدى الشاطبي في موافقاته واعتصامه، من استقراء لعموم المصالح الشرعية ومقاصد الأحكام، استقراءًا يرد من المصادر الأولية للشرعية قرآنا وسنة تلك حركة التنظير التي سارت سيرها الوئيد عبر القرون، والناس تبدأ من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام، ومن الفرع إلى الأصل، وهي تمارس ثم تنظر هكذا صنعوا في الشعر، نظموا الشعر وتغنوا به قرونا ثم أتى الخليل يستخلص علم لعروض ويقوم بتنظير نظم الشعر في البحور، استقراءا مما كان يجري عليه المنوال، وهكذا صنعوا في علم النحو، إذ جرت لغتهم فيما يتحدثون به وما يكتبون صحيحة مرتبطة المعنى بالإعراب، ثم أتى سيبويه يقعد من ممارستهم القواعد التي صيغ عليه علم النحو بعد قرون، وهكذا أيضا في علم الفقه قاسوا قبل أن يسموه قياسا وأعملوا القياس صحيحاً قبل أن تستخلص مناهج القياس في علم الأصول، كما كان العرب لا يخطئون في الحديث قبل أن تقعد قواعد النحو.ومن هنا يمكن القول إن تراخي التنظير في الفقه، كان ظاهرة طبيعية وليست سلبية، وهو تنظير وتقعيد يأتي في حينه بعد الممارسة، ويستخلص من تجارب الصواب والخطأ في هذه الممارسة، ويستخلص من الأحكام التفصيلية بعد نضج التأمل فيها والمقارنة والتمحيص. ومن جهة أخرى فإن ما أدى إلى هذا التراخي أنه لم توجد ضرورة ملحة، توجب سرعة التنظير، بمثل ما نراه في الفقه الغربي الوضعي، لأنه لم تقم مشكلة تتعلق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي، مادامت شرعيتها مستمدة من المصدر العقدي الإيماني

للمسلمين في وجوب الطاعة لأوامر الله سبحانه ونواهيه أما الفقه الوضعي (العلماني) فهو يستمد شرعية الأحكام مما يسميه "القانون الطبيعي" أو "وقواعد العدالة"، مما تجتمع الجماعة من قيم ومبادئ وأصول، أو مما تراه محققا "لمصلحتها العليا"...إلخ. وكل ذلك يتبلور في عملية التنظير التي تشكل الأحكام الكلية مستقرأة من جهود البشر التاريخية في وضع الأحكام وسن التشريعات ومراعاة مصالحهم. والنظرية هنا ليست مجرد تعميم كلي، ولكنها تقوم مصدرا لشرعية الحكم، ولهذا السبب مثلا تبلورت نظرية العقد في القانون المدني الفرنسي لتقوم على مبدأي سلطان الإرادة وأن العقد شريعة المتعاقدين...إلخ.

ونحن في التصدي ا الات النشاط البشري والتعامل الاجتماعي التي لم تكن حظيت من فقهاء المسلمين بفضل اهتمام لعدم قيام البواعث لذلك في ظروف زما م ومكا م، وذلك لما أشرت إلى أمثلته في صدر هذه الفقرة من أحكام تتعلق بنظم الإدارة والحكم ومعاملات الأجواء والبيئة، فإننا هنا نحتاج إلى الجهد التنظيري الفقهي الإسلامي ليمكن منه استخلاص أصول الشريعة والشرعية ألإسلامية التي نبتغي فيها تشكيل الأحكام المنظمة لهذه ا الات.

ومن الجلي أن ما تفتقت عنه نظم الغرب في هذه ا الات، هو مما لا بد أن يحظى بأكبر الاهتمام في دراستنا القانونية، وإن ما يتعين بذله من جهد في هذا ا ال إنما يكون بإجراء عملية هضم حضاري وفقهي لهذه النظم والأحكام، مما يمكن أن أشير إليه في الفقرة الأخيرة إن شاء الله.

-10-

ترد هنا الإشارة إلى النظم والمؤسسات وكيفية بنائها وأساليب إدار ا و وهذا ا ال من أهم مجالات النظر في الفقه المقارن بين الشريعة والقانون، ذلك أن ثمة انقطاعاً مؤسسياً جرى في كل مجالات التنظيم المؤسسي للمجتمع، جرى ذلك على مدى القرنين الأخيرين، مع اختلافات تفصيلية بين كل قطر وقطر ولا يتسع ا ال للشرح هنا، وقد لا يحتاج لذلك. وتكفي الإشارة إلى أن نظاماً كان يقوم على سلطان دولة جامعة هي دولة الخلافة، انفك إلى نظام جماعات سياسية قطرية تقوم على حدود جغرافية أملاها وضع تبعيتنا للسياق الحضاري الغربي وانقطاعنا عن السياق التاريخي والفكري الإسلامي، حيث ا دم ما كان قائما في مجتمعاتنا،

وعايشنا مزقاً من بقايا قديم وفسائل جديد معوق. ولم تبق إلا الأسرة مؤسسة حفظ الله سبحانه لنا ا نسقنا المؤسسي الفقهي والسلوكي مرتبطاً بأصول المرجعية الإسلامية.

ومن هنا وجب علينا – أولاً- إحياء الفكر المؤسسي الذي تفتق عنه تاريخ الأمة الإسلامية على مدى القرون الماضية، من حيث سلطات الدولة ووظائفها المتعددة وجوانب نشاطها، ومن حيث التكوينات المؤسسية للأنشطة الاجتماعية كالأوقاف والنقابات وتكوينات المذاهب والملل.. إلخ. ومع هذا الإحياء للفكر المؤسسي القديم، يمكن إجراء المقارنات بين وجوه الأداء الوظيفي لكل مؤسسة قديمة أو حديثة، وذلك في علاقتها بالمؤسسات المعاصرة لها التي تحيا بينها وتجري نشاطها بالعلاقات المتبادلة معها.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الفكر المؤسسي لن يستخلص من كتابات الفقهاء فقط، فهي من التجريد بما لا يتضح معه حقيقة العمل المؤسسي في ا تمع، من حيث خريطة توزيع السلطات والأنشطة وتبادل الخدمات المؤداة، إنما الأمر يحتاج إلى دراسة لوقائع التاريخ أيضاً بحيث يمكن استخلاص الأوامر الفعلية للنشاط المؤسسي في علاقاته الواقعية وفي توظيفه الفعلي، ومن هنا وجب بعد البحث الفقهي التاريخي الذي يكشف عن الأداء الواقعي للنظر الفقهي، وجب بعد ذلك أن تجري المقارنة بين المؤسسات المثلية، أو المتقاربة في كل من فقه المؤسسات القديم وفقه المؤسسات الحديث الذي يدرس في معاهدنا العلمية، وذلك بملاحظة أن أداء أية هيئة أو مؤسسة لا يظهر إلا في إطار وجوه أعمالها في سياق علاقا ا مع الهيئات المعايشة لها و والنشاط الجزئي لن يظهر معناه ودلالته إلا في ضوء مجمل النشاط الكلي، فليس من الصواب مقارنة وظيفة القاضي قديما بوظيفته حديثا إلا من خلال إدراك علاقة كل منهما يئات عصره، والقاضي لم يكن فاصلا في نزاعات فقط.بل كانت له وظيفة اجتهادية تصل به إلى مشارف التشريع الاجتهادي بأكثر مما يصل إليه قاضي النظم الجارية الآن في معظم بلادنا. لقد كانت له قديما وظيفة ولائية تزيد عن وظائف اليوم، من حيث توزيع الصدقات ومراقبة الأوقاف وغير ذلك لا

ومن ناحية ثانية، فقد صرنا اليوم في أوضاع مؤسسية واقعية يتعين عند النظر فيها وفيما نظن أن حياتنا تجود به، يتعين علينا أن نبدأ منها إصلاحنا أو على الأقل

أن ندخل واقعها في حسابنا، ولكننا ننظر في هذا الأمر مبرئين من عيوب الانبهار بالغرب ومحاكاته ومن أوزار ما لم ينفعنا من بقايا الماضي شريطة أن ننظر في مؤسسات الماضي التي جرى إضمارها، أو صارت آفلة بسبب انصرافنا عنها محاكاة للجديد الوافد من الغرب، أو لظن خاطئ بأن في تركنا لها نفعا لنا. أقول: يتعين أن نعيد النظر في شأن هذه المؤسسات ونعيد تقويم وظائفها في ا تمع لنعيد إليه ما يصلح لنا منها، أو نقوي ونعتني بما ضعف منها لدينا، ومثال ذلك مؤسسة"الوقف" التي كانت تقوم بوظيفة فعالة في تجميع المبادرات الفردية والأهلية للقيام بأعمال الخدمات الاجتماعية من حيث التعليم والمداواة وسد حاجات المحتاجين في شؤون الحياة المختلفة. ومن هنا فإن الدراسة المقارنة الفقهية يحسن أن تدخل في اعتبارها جانبا من بيان الأداء الاجتماعي لهذه المؤسسات، والمقارنة بينه و بين المؤسسات الاجتماعية الحديثة ووجوه التطوير الفقهي للمؤسسات التقليدية بما يجود به أداؤها الوظيفي في الأطر لاجتماعية المعاصرة، ووجوه الأخذ من التنظيمات الوافدة وأساليبها في بناء المؤسسات.

ومن ناحية ثالثة فإن من أوضاع المؤسسات العاملة في ا تمعات الإسلامية الآن ما جرى اقتباسه من نظم الغرب وهيئاته، وقد أثبتت قدرا من الفاعلية وإمكان تحقيق الرشد من خلاله في الأنشطة الاجتماعية المختلفة، مثل النظام النيابي ونظم النقابات المهنية، وبعض من أساليب الإدارة، ومناهج تقسين العمل وتوزيعه على العديد من المؤسسات ، مع أساليب اتخاذ القرارات الجماعية وتشكيل النظم ا لمسية التي تتخذ فيها القرارات بالأغلبية ولا تنسب إلى من وافق على القرار ، وإنما تكون منسوبة إلى الهيئة بمجملها بما تحتوي من أغلبيات وأقليات . كل هذه التكوينات إنما يجري بذلك الجهد الفقهي الشرعي لإجراء عمليات الهضم الفقهي والعقدي لها ، بطريق الإسناد الشرعي لأحكامها ونظمها ما تيسر ذلك وما أمكن.

ومن ناحية رابعة ، فإنه يحسن -تفريعا عن دراسات المؤسسات- دراسة المراكز القانونية التي تنجم عن النشاط المؤسسي، أو الانخراط فيه، كما قد تنجم عن العلاقات التعاقدية ونظم المعاملات الخاصة، وذلك أن النظم المؤسسية تبنى على قواعد وأحكام لائحية منظمة لأساليب عمل المؤسسة وأوضاعها ووجوه نشاطا ا وتوزيع الاختصاصات بداخلها وطريقة تتابع أدائها الداخلي حتى تستقيم أداءاً عاماً

مناسبا، إنما تقيم أنماطا من العلاقات التي تخضع لأسلوب تعامل نمطي شبه مقنن بمثل ما نسميه في فقه القانون الحديث بالقواعد والأحكام الآمرة، وبمثل ما يسمى في الفقه الشرعي بالأحكام الجعلية. هذا النمط من العلاقات القانونية والشرعية المنظمة، من شأنه أن ينشئ مراكز قانونية، أي: وضعاً يفيد تجميعا لمجموعة من العلاقات القانونية ومجموعة من الولايات والصلاحيات مما يكون مجموعة من الحقوق والواجبات الملائمة لتفصيل تلك العلاقات والولايات. يحسن إجراء الدراسات المقارنة بين القانون والشريعة من هذه الزاوية، زاوية المراكز القانونية، أي مجموعة الحقوق والواجبات التي تتجمع عن وضع شرعي أو قانوني معين، سواء في مجال نظم الدولة والمجتمع أو في مجال العلاقات الخاصة، وما يجوز من مراكز قانونية تفتق عنها فقه القانون الغربي من جوانبه التنظيمية المختلفة. ويمكن بذل الجهود الفقهية لإجراء عمليات الهضم الفقهي والعقدي له بطريق الإسناد الشرعي وبطريقة التعديل في هياكل المركز القانوني بما يلائم التصورات الشرعية الأساسية.

-11-

أشرت في الفقرتين السابقتين إلى موضوع الهضم الحضاري والعقدي عن طريق الإسناد الشرعي للأحكام، والنظم ذات الأصل الوضعي أو التي وفدت إلينا من أصول حضارية وعقدية أخرى، وأحاول هنا أن أجمع من ثنايا هذه الورقة ما أقصده من ذلك.

يتعين -في ظني- أن نبدأ النظر في المفهوم الوافد أو نظام المؤسسة الوافد أو المركز القانوني أو أي أسلوب منظم لهذا الصنف أو ذاك من أصناف المعاملات، يتعين أن ننظر في أي من هذه الأمور من وجهة نظر الشريعة الإسلامية وأحكامها الكلية، و ننظر فيما إذا كانت تسع هذا الأمر الوافد أم لا من حيث الغاية من أدائه ووجه الحاجة الشرعية التي يستجيب لها و يحققها، مثال ذلك المجالس النيابية أو المصارف أو الشيك أو...إلخ.

ثم نعمل على التفصيل، أو بالأقل التمييز بين ما هو "نموذج تنظيمي" والنظام القانوني العام، أي نميز بين الجزء المراد الاغتناء به و الإطار الأوسع الذي يشمل ما يحيط بالنظام من أفكار و معتقدات و تصورات عامة و قيم ومبادئ ومثل وأجهزة

أو نماذج تنظيمية أخرى يجري التبادل بينها جمعيا. إن للشجرة جذورا و جذوعا وأغصانا وفروعا وأوراقا وأزهارا و ثمارا، ونحن عندما نجد لنا حاجة في أوراقها لا يتحتم أن نأخذ الشجرة كلها من جذورها، إنما نستخرج منها ما لنا فيه حاجة و نضمه إلى ما نرى لنا نفعا منه، فالنظام النيابي مثلا يعتمد في الغرب على مبدأ "سيادة الأمة" الذي يشير إلى إطار مرجعي (علماني)، و نحن عندما نحتاج إلى النموذج النيابي ننظر فيما إذا كان يمكن استخلاص هذا النموذج و انتزاعه من الفكرة الفلسفية الكامنة وراءه، فإن أمكن -وهو ممكن- لزم تمييزه عنها وفصله، كما يلزم قطع ما بين الحكم المطلوب استخلاصه وبين مصدره التشريعي في نظام الأجنبي. وإذا كان يعلق به بعض ما لا تسعه أصول الموقف الإسلامي عقيدة وأحكاما وجب العمل على تخليصه من ذلك الأمر أن أمكن وإلا طرح كلية، مثل وجوب التخلية بين المصارف المالية و النظام الربوي، فهناك تخليص من الموانع الشرعية و تخليص من العقائد المخالفة و من السياق التاريخي و الواقعي غير المناسب.

ثم نعمل على وصل الحكم المأخوذ أو النموذج التنظيمي المستعار بأصول العقيدة الإسلامية وبالأحكام و التنظيمات السائدة في ا تمع، أي أن يجري هذا الوصل على طريقتين: أولاهما: وصل فكري بحيث تكون مجموعة الأحكام أو النماذج المأخوذة مرتبطة في أفكارها وأحكامها بالأصول العقدية والفقهية السائدة في ا تمع والمنظمة لعلاقات البشر فيه والموصولة بالتطوير بأنساقه الثقافية ومفاهيمه الكلية. والثانية: وصل تنظيم يتعلق بربط الحكم أو النموذج التنظيمي بالهياكل التي تنظم التعامل بين الناس، بحيث يمكن ضمان أن إعمال هذا الحكم أو النموذج لن يؤدي إلى اضطراب في النسق التنظيمي العام لنظام المعاملات أو هياكل المؤسسات المنظمة لأنشطة ا تمع.

وبعد، فهذا ما عن لي من ملاحظات في هذا الموضوع أسأل الله سبحانه أن يكون فيها بعض ما ينفع.

الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين*

عماد الدين خليل**

-1-

تنطوي الخبرة التاريخية للإسلام على واحدة من أكثر الصيغ مرونة في التاريخ البشري بصدد قانون الوحدة والتنوع, أو ظاهرة التعددية في سياقا ا المختلفة.

إن الجدل, أو الحوار بين التصور الإسلامي والتاريخ أمر مؤكدو ليس بصيغة مثلثين تناظرت زواياهما, ولكن بصيغة أخذ وعطاء جعلت الخبرة التاريخية تعكس, بشكل أو بآخر, ثوابت ومفردات التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان وقوانين الحركة التاريخية.

ما الذي أرادت التأسيسات القرآنية أن تقول في هذا ا ال, فانعكس بالتالي في نسيج الفعل التاريخي؟

إن الوحدة والتعددية أو التنوع قائمان في صميم العلاقات البشرية وإ ما وجهان لعملة واحدة إذا صح التعبير, والوحدة في وجوهها كافة لا تنفي التنوع, كما أنه بدوره لا ينفي الوحدة. إ ما يتداخلان ويتوازيان, ويؤثر أحدهما في الآخر، بل قد يرفده بعناصر القوة والخصب والنماء. قد تحدث حالات تقاطع تقود أحياناً إلى النفي والتعارض, لكن الخط الأكثر عمقاً وامتداداً هو أن التجربة البشرية منذ لحظات تشكلها الأولى وحتى يقوم الحساب إنما هي تجربة تتعدد فيها الانتماءات وتتغير العلاقات وتتنوع القناعات. وإن هذا التغاير في حدوده المعقولة, ومن خلال تعامله مع الثوابت التوحيدية, هو الذي يمنح التاريخ البشري ليس فقط تفرده وخصوصيته وإنما قدرته على الفعل والصيرورة.

---

* قدم هذا البحث في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي, واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م.

** دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة.1388ه\1968م, أستاذ في كلية التربية بجامعة الموصل(العراق)، ومدير للمتحف الحضاري بالموصل.

في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر, أو الحق والباطل, ترفده جداول وأ ار متشابكة تجيء من هذا الصوب أو ذاك, ومن خلال هذا التغاير تتحرك مياه التاريخ فلا تركد ولا تأسن وتحفظ ذا قدر ا على التدفق والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختبار المفتوح اللذين منحا للإنسان فرداً وجماعة, للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك, يقودان بالضرورة إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء. إن قيمة الحياة الدنيا وصيرور ا المبدعة تكمن في هذا التغاير, وإن حكمة الله سبحانه شاءت –حتى بالنسبة للكتلة أو المعسكر الواحد- أن تشهد انقساماً وتغيراً وتنوعا وصراعاً.

والقرآن الكريم يحدثنا عن هذا التغاير في أكثر من صورة, ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً: ﴿لِكُل جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجاً ولَو شاءَ الله لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً ولَكِن لِيبلُوكُم فِي ما آتاكُم فَاستبِقُوا الْخيراتِ﴾ (المائدة:48)، ﴿ولَو شاءَ ربك لَجعلَ الناس أُمةً واحِدةً ولا يزالُونَ مختلِفِين﴾ (هود:118)، ﴿تِلْك الرسلُ فَضلْنا بعضهم علَى بعضٍ مِنهم من كَلم الله ورفَع بعضهم درجاتٍ وآتينا عِيسى ابن مريم الْبيناتِ وأَيدناه بِروحِ الْقُدسِ ولَو شاءَ الله ما اقْتتلَ الَذِين مِن بعدِهِم مِن بعدِ ما جاءَتهم الْبينات ولَكِنِ اختلَفُوا فَمِنهم من آمن ومِنهم من كَفَر ولَو شاءَ الله ما اقْتتلُوا ولَكِن الله يفْعلُ ما يرِيد﴾ (البقرة:253)[1].

بل القرآن انطلاقا من منظور الواقعي لحركة التاريخ البشري يبين في أكثر من موضع أن (الأكثاريات) البشرية تقف دائما بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلا القلة الطليعية الرائدة, نظرا لما يتطلب الانتماء من جهد وتضحية وعطاء لا يحتملها الكثيرون: ﴿بلْ جاءَهم بِالْحق وأَكْثَرهم لِلْحق كَارِهونَ﴾ (المؤمنون:70).

وكثرا ما يكون اختلاف الألسنة و الألوان الذي يعقبه تغاير الثقافات وتعدد الأعراق, أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي الذي هو بحد ذاته صيغة من صيغ الإبداع الإلهي في العالم: ﴿ومِن آياتِهِ أَنْ خلَقَكُم مِن ترابٍ ثُم إِذَا أَنتم بشر تنتشِرونَ﴾ (الروم:20)، ﴿ومِن آياتِهِ خلْق السماواتِ والْأَرضِ واختِلاف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِلْعالِمِين﴾ (الروم:22).

[1] وانظر: سورة الشورى: الآية 8؛ والمائدة: الآية 48؛ ويونس: الآيتين 19, 99؛ والنحل: الآية 93، والحج: الآية 67 والبقرة الآية 213.

أما عن الهدف من وراء هذا التغاير, فإن القرآن يجيب: ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَفَسدتِ الْأَرض ولَكِن الله ذُو فَضلٍ علَى الْعالَمِين (البقرة:251)، الذِين أُخرِجوا مِن دِيارِهِم بِغيرِ حق إِلا أَنْ يقُولُوا ربنا الله ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَهدمت صوامِع وبِيع وصلَوات ومساجِد يذْكَر فِيها اسم اللهِ كَثِيراً ولَينصرن الله من ينصره إِن الله لَقَوِي عزِيز * الذِين إِنْ مكناهم فِي الْأَرضِ أَقَاموا الصلاةَ وآتوا الزكَاةَ وأَمروا بِالْمعروفِ ونهوا عنِ الْمنكَرِ ولِلهِ عاقِبةُ الْأُمورِ (الحج:40-41).

تلك هي الأمور الأساسية, إن هذا التغاير والتدافع المركز في جبلة بني أدم يقود إلى (تحريك) الحياة نحو الأحسن ,وتخطي مواقع الركود والسكون والفساد ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات, وأن تسعى لتحقيق ا تمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله وكلمته في العالم وثمة آيات أخرى تبين لنا كيف أن التغاير الذي يعقب تدافعا وصراعا إنما هو ميدان حيوي للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين.ففي جحيم القتال وعلى وهجه المضيء يتضح الذهب من التراب, ويتميز الطيب من الخبيث وتتحول (التجربة) إلى منخال كبير يسقط, وهو يتحرك يمينا وشمالاً, كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين في مواصلة الحركة وصوب المصير المرسوم: ولَنبلُونكُم حتى نعلَم الْمجاهِدِين مِنكُم والصابِرِين ونبلُو أَخباركُم (محمد:31)، لِيمِيز الله الْخبِيثَ مِن الطيبِ ويجعلَ الْخبِيثَ بعضه علَى بعضٍ فَيركُمه جمِيعاً فَيجعلَه فِي جهنم أُولَئِك هم الْخاسِرونَ (لأنفال:37)[2].

وما أكثر ما يتساءل عن الحكمة من القاتل والقصد من سفك الدم البشري, وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالمًا لا يشهد قتالاً ولا تسفك في ساحاته الدماء, ولكن هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير, المتنوع, وما يزال الصراع أمرا لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والفساد:(كتب عليكم القتال وهو كره لكم, وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم, وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم , والله يعلم وأنتم لا تعلمون)(البقرة:216).إلا أن القرآن -وهو يتحدث عن الصراع الناجم عن التغاير البشري في المذاهب والأجناس واللغات والبيئات

[2] انظر كذلك: سورة التوبة: الآية 16, والعنكبوت: الآيتين 2 -3, ومحمد: الآية 4.

الجغرافية- لا يقصر المسألة على التقاتل والتدافع ,إنما يمدها إلى ساحة أوسع، ويعطي للتغاير البشري آفاقًا بعيدة المدى ,تبدأ بإشهار السلاح وتمتد لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية الذي يجعل هذا التغاير سببا لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب تسعى للتقارب والتعاون, مع بقاء كل منها على مذهب أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية: يا أيها الناس ِإنا خلَقْناكُم ِمن ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوباً وقَبائِلَ ِلتعارفُوا ِإن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم ِإن الله علِيم خبِير (الحجرات:13)

-2-

وعندما تطرح قضية التعددية في واقعنا الحديث على بساط البحث ,فإ ا ستثير العديد من الأسئلة قد يأخذ بعضها طابع التحدي الذي يتطلب استجابة ما و ينتظر جوابا مقنعا, وقد يبرز من بين هذه سؤالان أساسيان, يمضي أحدهما صوب المستقبل لكي يتابع طبيعة المتغيرات التي يمكن أن تتمخض عن أية محاولة جادة تدخل في حوار فعال مع ظاهرة التنوع أو التعددية في الحياة العربية الإسلامية , ويمضي ثانيهما عائدا باتجاه الماضي موغلاً فيه حتى الجذور, لكي يتفحص حجم المحاولة على مستوى التاريخ, ولكي يضع يديه على مصداقيتها المحققة في الزمان والمكان, ويؤشر بالتالي على فاعلية وخصوصيات التعامل الإسلامي مع الظاهر على مستويي النوع والعدد وبالتأكيد فإن القضية لا تتخلق في الفراغ, كما أ ا إذا استندت فحسب على أصولها العقدية التصورية بعيدا عن تماسها مع الواقع, وقدر ا على إعادة تشكيله, فإ ا قد لا تمنح -بالنسبة لفئة من الناس- القناعات المتوخاة بعبارة أخرى إننا إذا قدرنا على وضع أيدينا على مجموع الوقائع التي شهدها التاريخ في هذا السياق, بعد إضافة المؤثرات الإسلامية على الظاهر, إذا قدرنا على تحديد النتائج المتميزة التي تمخضت عن هذا التقابل بين العقيدة والتاريخ, فإننا سنعطي القضية المزيد من المسوغات وسنمنحها عمقا تاريخيا واقعيا يعد واحدة من الفرص الأساسية في اختبار الأفكار والعقائد والتصورات وفي امتحان المحاولات التي تسعى إلى تشكيل المستقبل المنظور على هديها إن البعد التاريخي لأية دعوى سيظل مطلبا لاختبار مصداقيتها جنبا إلى جنب مع البعد التصوري, ومدى ما يملكه من شمولية وتماسك وقدرة على الاستمرار بموازاة المطالب الإنسانية وتحديات التاريخ ولطالما درسنا التاريخ الإسلامي أو درسناه وفق منطلقات خاطئة متعمدة حينا, وغير متعمدة أحيانا, ولكن النتيجة كانت في معظم الأحيان تعميق الخندق بين طرفي

القضية ,وكأن ليس هناك تأثير ذو فاعلية عالية يلتقي فيه التصور مع الواقع لكي يعيد بناءه أو تشكيله, أو لكي يجري في تركيبه ـ على الأقل ـ تغييرا من نوع ما يعبر في ابة الأمر ليس فقط عن رغبة هذا الدين في إعادة صياغة العالم وفق منظور ومقولاته ولكن -أيضا- عن قدرته على تحقيق هذا الهدف العزيز.

-3-

ومنذ بداية تشكله الأولي وحتى العصر الحديث, تضمن مجرى التاريخ الإسلامي خبرات وحدوية غنية متواصلة تجعل المرء يميل إلى الاعتقاد بأن التوجه الوحدوي للأمة الإسلامية ,على مستويي القواعد والقيادات ليس مجرد خصيصة من خصائصها بل هو محرك أساسي لمساحة واسعة من تحققها التاريخي لكن هذا ليس سوى أحد وجهي الظاهرة أو الحالة التاريخية, وإن كان هو الوجه الأكثر ثقلا وامتدادا ,فهناك بموازاته, بل في نسيجه, تعددية من نوع ما..تنوع هنا وهناك ,في السياسة وفي الاجتماع, وفي الثقافة, وفي الفكر والمذهب ,بل حتى في الدين (لنتذكر مثلا أحادية الماركسية ومصادر ا للفكر الآخر وعقيدته ودينه. لنتذكر أيضا محاولة الكاثوليكية الأسبانية المسيسة على يد فرديناند وإيزابيلا و رجال الدين, تلك التي ألغت أمة كاملة من الحساب, لنتذكر هذا قبالة تنوع النسيج الديني في معظم مساحات التاريخ الإسلامي, حيث أتيح للنصراني واليهودي, وا وسي والصابئي والبوذي والهندوسي...إلى آخره, أن يعبر عن نفسه وأن يقول كل ما يريد أن يقوله, وأن يمتلك مقومات الديمومة والبقاء والامتداد في بيئة إسلامية لم تمارس في الأعم الأغلب أية مصادرة أو قسر أو نفي لعقائد الآخرين).

و لكن – أيضا- وبمتابعة متأنية للتعددية أو التنوع في خبرتنا التاريخية, فإننا سنجد كيف أ ا تتناغم –أحيانا – مع التوجه الوحدوي بل قد ترفده وتدعمه وتغذيه جنبا إلى جنب مع حالات الانشقاق والتضاد والتنافر التي شكلتها بعض الصيغ التعددية المتطرفة في موقفها إلى حد الخصومة والعزلة والانغلاق, بل ربما الإفساد والتخريب.

لنتابع بالإيجاز المطلوب ثنائية العام والخاص هذه في تاريخنا أو الوحدة والتنوع , في محاولة للامساك ببعض خيوطها على الأقل منذ لحظات الرسالة يبدو بوضوح

ذلك التدرج المرسوم من الخاص إلى العام..الإنسان والدولة والأمة ,حيث يغدو التوحد هدفًا عقديا وسياسيا وتشريعيا[3].

أما في العصر الراشدي فقد شهد التوجه الوحدوي للأمة الناشئة تحركًا على مستويين تمثل أولهما في التحدي الحاسم للردة والتمزق, والتفوق عليهما رغم ضراو ما إزاء انحسار القدرات السياسية والعسكرية للدولة الإسلامية ,وتمثل ثانيهما في حركة الفتوحات الشاملة التي استهدفت تكوين الوحدة الإسلامية العالمية وتمكنت ـ بالفعل ـ من تحقيقها فيما لم يشهد التاريخ مثيلا له في كثافة معطياته واختزاله الزمني.

وكما كانت حركة الردة حالة عارضة طارئة باتجاه التمزق, ما لبث القيادة الراشدة أن طو ا لكي تواصل الطريق صوب العالمية, فإن الفتنة التي شهد ا دولة الإسلام في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه قدمت نموذجا لحالة اعتراضية أخرى, مارست فيها (القبيلة) تأثيرا ملحوظًا, و كادت أن تلحق بوحدة المسلمين أذى كبيرا, ثم ما لبث أن طويت فيما سمي بعام ا اعة (41هـ) وهي تسمية تحمل دلالا ا ولا ريب, حيث أتيح للقيادة الأموية بغض النظر عن الجدل حول مسألة الحكم أو الشرعية _ أن توحد الأمة, وأن تمضي خطوات أخرى باتجاه توحيد العالم تحت ضلال الإسلام ثم جاءت العصور التالية لكي تشهد صيغا متنوعة للمارسة الوحدوية يمكن تصنيفها وفق السياق الأساسية الآتية:

أولا: مجا ة محاولات الانشقاق والتفكك (التحديات الداخلية).

ثانيا: الدفاع عن وحدة الأرض الإسلامية (التحديات الخارجية).

ثالثا: ظهور التنوع في القيادات السياسية والإقليمية وتأكده مع الحفاظ على الوحدة في الأسس والأهداف والملامح العامة.

وإذا كان السياقان الأولان واضحين إلى حد كبير في توجها ما الوحدوية فضلا عن أ ما قيل فيهما الكثير، فإن من الضروري أن نقف لحظات عند السياق الثالث لتبيين طبيعة العلاقة بين الثوابت الوحدوية وبين التنوع والتغاير الذي قد يتحرك في إطار هذه الثوابت، وقد يخرج عنها –بدرجة أو أخرى إلى حالة من التفكك الذي يندفع باتجاه التشرذم العرقي حينا، أو التعبير عن طموح فردي أو سلالي حينا آخر.

[3] انظر بالتفصيل, عماد الدين خليل: تحليل للتاريخ الإسلامي: إطار عام, الدوحة: دار الثقافة,1990م, ص9-12.

وفي الحالتين كانت الظاهرة تتحرك بشكل عام مضاد لوحدة الأمة والدولة، وتضع الخلافة (الأم) أمام الأمر الواقع، فتقر بقبولها حينا فيما يصطلح عليه الفقهاء بـ (إمارة السوء)، أو تعلن الحرب عليها حينا آخر. وثمة حالة ثالثة كانت الخلافة تستبق فيها المتغيرات التاريخية الضاغطة فتسارع في تصميم أو قبول (الكيان الإقليمي الذي يعينها على مجا ة هذه المتغيرات أو التخفيف من نتائجها، ويكون (لها) بدلاً من أن يكون (عليها) كما كان الحال -على سبيل المثال- في تجربتي الطاهريين في إيران والأغالبة في تونس.

ولقد انطوت التعددية السياسية في تاريخ الإسلام على لإيجاب والسلب معاً، ذلك أن التفكك – ابتداءً- ظاهرة تتعارض مع التوجهات الوحدوية التي سهر الإسلام وقياداته السياسية على صياغتها وحمايتها، بل إ ا قد تندفع – كما ألمحنا – باتجاه التشرذم العرقي أو السلالي، وقد تعبر عن طموح فردي، هذا فضلاً عن أ ا فتحت الطريق لخصوم الأمة لكي يدلوا بدلوهم ويقيموا دولهم وكيانا م السياسية التي رفعت سيف المذهب أو القوة في مواجهة قناعات الأمة وثوابتها العقدية والسياسية (كما هو الحال في بعض التجارب الإسماعيلية والباطنية).

ولكن هذا كله ليس الوجه الوحيد للظاهرة، فهناك الوجه الآخر الذي ينطوي على معطيات إيجابية، بدءاً من قبول الخلافة والأمة للتعددية في بعض الأحيان وعدم رفضها أو إعلان الحرب عليها، وانتهاءً بالجهد العقدي والسياسي الذي نفذه العديد من الكيانات الإقليمية لصالح الأهداف العامة للأمة والخلافة، دفاعاً عن دار الإسلام، وبشراً للعقيدة خارج الأرض الإسلامية، أو تأكيداً لحيثيا ا في مواجهة الخصوم في الداخل. هذا فضلاً عن إثراء حضارة الإسلام بمفردات خصبة في هذا السياق أو ذاك.

ويصعب على المرء أن يخضع الحركة التاريخية للقياس بالمسطرة والفرجال، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نصدر حكماً آحادي الرؤية على التنوع أو التعددية السياسية في تاريخنا، فهي قد تضمنت – كما رأينا – السلب والإيجاب معاً فلم تكن شراً كلها، كما أ ا لم تبلغ الحالة الإيجابية التي تختار فيها الجماعة – في إطار الثوابت الإسلامية بطبيعة الحال – (تنظيمها) لحيا ا بما يضمن حقوقها وحريا ا في الرأي والتعبير والاجتماع والمشاركة في تقرير السياسة على قدم المساواة مع غيرها، مهما كان حجمها، مع التزامها – مرة أخرى – بالواجبات التي يفرضها عليها انتماؤها الأمة الواحدة.

وعلى الرغم من ذلك فإن بمقدور المرء أن يلحظ كيف أن التعددية السياسية في تاريخنا لم تبلغ إلا في حالات استثنائية لا يقاس عليها أن تدخل عنق الزجاجة أو تصل إلى الطرق المسدودة، فتكشف عن وجه عرقي يميل إلى اعتزال قضايا الأمة أو ربما إعلان الحرب عليها، فيما يضعه في خط التشرذم القطري الذي عانت منه أمتنا ولا تزال في أعقاب الصدمة الاستعمارية وقبول فكر الغالب، هذا التشرذم الذي انزلق في بعض الحالات صوب _الشوفينية) العدوانية التي دمرت على الأمة ثوابتها، وساقتها إلى توجيه قدرا ا ضد بعضها داخل إطار دار الإسلام، بدلاً من أن تكون موجهة صوب الخارج صوب (دار الحرب) كما كان الحال في مساحات واسعة من تاريخنا.

ومهما يكن من أمر، فإن التمزق الذي أصاب جسد الأمة الإسلامية بعد مرور عقود فحسب على نجاح العباسيين في إقامة خلافتهم، وظهور عدد من الإمارات و (الكيانات) المستقلة في أنحاء شتى من عالم الإسلام، رغم أنه يعد بحد ذاته ظاهرة سلبية، إلا أن الأمة الإسلامية بما كانت تنطوي عليه من حيوية، وما تملكه من رؤية مشتركة للمسير والمصير قدرت على امتصاص الصدمة إلى حد كبير، وتحويلها إلى حركة إيجابية في مجلات العقيدة والسياسة والحضارة. ولن يغيب عن البال هنا أن القيادات المحلية الشابة نفسها – بغض النظر عن مطامحها الخاصة – كانت تتجاوب مع هذا التوجه بل تقوده وتنميه، في وقت أخذت الخلافة الأم تعاني بمرور الزمن من المرض والشيخوخة والإعياء أو الغياب المكاني فيما لم يتح لها أن تقوم بالاستجابة الفاعلة للتحديات.

بل إن بعض هذه القيادات اجتهد في تصميم التنظيمات (الجهادية) القديرة على الاستجابة لمطالب اللحظة التاريخية فيما كان غائباً عن ممارسات الخلافة الأم. هذا إلى أن التنوع السياسي تمخض عن المزيد من التنافس الثقافي والفكري بين إمارات المسلمين ومنح فرصاً جديدة لصيرورة الحضارة الإسلامية.

فلو أن (تمزقاً) كهذا شهده عالم الإسلام في تاريخه المبكر أصاب أمة منحلة لقادها إلى الهلاك، ولكنه إذ جاء والمسلمون يملكون دوافع الصيرورة وقيم البقاء بقوة العقيدة وبأهدافها المشتركة، فإنه حقق نتائج طيبة أغنت معطيات الوحدة وثوابتها في تاريخ المسلمين. وهكذا مارس الأدارسة (172-375هـ) دورهم في المغرب في مد الإسلام إلى قلب القارة الأفريقية عبر مسالكها الشمالية الغربية، وكانوا أول من مهد الطريق للنشاط الواسع الذي نفذه الدعاة إلى الإسلام هناك.

وهكذا مارس الأغالبة في تونس (184-296هـ) دورهم في صد خطر البيزنطيين عن السواحل الأفريقية، وفي تحويل موقف الدفاع الذي اتخذته هذه المنطقة إلى هجوم استمر عقوداً طويلة واستطاع أن يجلي القوات البيزنطية إلى داخل القارة الأوربية وأن يكتسح جزرهم في البحر المتوسط الذي ما لبث أن أصبح بحيرة إسلامية نشأت في جزرها ومرافئها حضارة خصبة كانت واحدة من الجسور التي انتقلت عليها حضارة الإسلام إلى الغرب. وهكذا مارس الطولونيون في مصر والشام (257-292هـ) دورهم في إيقاف محاولات البيزنطيين الارتدادية صوب بلاد الشام.

وكذلك مارس الحمدانيون في حلب (317-394) دورهم المعروف في صد تلك المحاولات، وهي على أعنف ما تكون، وكسر حد ا. وهكذا مارس السامانيون فيما وراء النهر _251-389هـ) والغوريون من بعدهم (543-612هـ) في شمال الهند، إزاء الهنود والأفغان الوثنيين، الدور نفسه الذي نفذه رفاقهم السامانيون – من قبل – إزاء الأتراك. وهكذا – أيضاً – ظهرت ولتا المرابطين (448-541هـ) والموحدين (524-667هـ) في المغرب، لكي تعيد للجهاد الإسلامي حيويته وفاعليته، ولكي تنشئ التنظيم الذي يكفل تحقيق هذا الهدف، ولكي تتحرك تنظيما م – تلك – للدفاع -في الوقت المناسب- عن مقدرات الإسلام والمسلمين التي أصا ا التفكك في الساحة الأندلسية التي كانت القوى النصرانية ددها بالفناء. ثم إذا ما التفتنا إلى الدويلات التي قامت –في العصر السلجوقي- في الجزيرة الفراتية والشام والأناضول، وجدناها تتولى قيادة حركة المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي وبخاصة في حملته الأولى (485-541هـ),

إن حضارة الإسلام وتاريخ عموماً –كما لا حظ كثير من المؤرخين والمستشرقين- حضارة (الوحدة والتنوع)، ولقد انعكس ذلك على ظاهرة نشوء الدويلات والكيانات الإقليمية في عالم الإسلام، فصرنا نجد تنوعاً في التشكيلات السياسية التي انشقت عن جسد الدولة، ونجد في الوقت نفسه وحدة وتجانساً وتكاملاً في العطاء الحضاري، وفي الأساليب والأهداف الكبرى. وفيما عدا حالات محدودة شاذة عن القاعدة الشاملة –حالات ظهر فيها عدد من الدويلات تبنت مبادئ وعقائد باطنية وشعوبية ذات جذور غريبة عن عقيدة الإسلام وتصوراته وقيمه، ومارست قواها الذاتية لا في الدفاع عن أرض الإسلام وعقيدته ووحدة مدراته، وإنما ضدها (كما فعلت دولة قرامطة البحرين على سبيل المثال)، بل إن

بعضها (كالدولة بالبكية في أذربيجان) سعت إلى عقد محالفات ومواثيق مع الأعداء الخارجين المتربصين على الحدود... فيما عدا هذه الحالات فإن معظم التشكيلات السياسية التي شهدها عالم الإسلام، شاركت حسب قدرا ا وطاقا ا في خدمة وحدة هذا العالم عقدياً وسياسياً وحضارياً، ولن تغني الأمثلة الموجزة هنا عن واقع تاريخنا نفسه[4].

إن حضارة الإسلام إذ تقوم على قاسم مشترك من الأسس والثوابت والخطوط العريضة، بغض النظر عن موقع الفعالية الحضارية في الزمان والمكان، وعن نمطها وتخصصها، فإ ا تنطوي –في الوقت نفسه- على حشد من الوحدات العريضة، بغض النظر عن موقع الفعالية الحضارية في الزمان والمكان، وعن نمطها وتخصصها، فإ ا تنطوي –في الوقت نفسه- على حشد من الوحدات المتنوعة بين بيئة ثقافية وأخرى في إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التي تمن خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغاير وتتنوع فيما بينها في صنوف من الممارسات والمفردات الثقافية.

إ ا جدلية التوافق بين الخاص والعام، أو ما يمكن عده أممية إسلامية تعترف بالتمايز بين الجماعات والشعوب والأمم، وهي محاولة تختلف في أساسها عن الأممية الماركسية التي سعت، ابتداء وبحكم قوانين التنظير الصارمة، إلى إلغاء التنوع، ومصادرته، وإلى تحقيق وحدة قسرية ما لبثت أن تأكد زيفها وعدم قدر ا على التحقق تاريخياً، وبمجرد إلقاء نظرة على خارطة الاتحاد السوفيتي حتى قبل حركة (البيروسترويكا)، والرفض المتصاعد الذي جو ت به الأممية الماركسية من قبل الجماعات والأقوام والشعوب التي تنتمي إلى بيئات ثقافية متنوعة[5]، ومقارنة هذا بما شهده التاريخ الإسلامي من تبلور كيانات ثقافية إقليمية متغايرة في إطار وحدة الثقافة الإسلامية وثوابتها وأسسها الواحدة وأهدافها المشتركة، يتبين مدى مصداقية المعالجة الإسلامية وواقعيتها في التعامل مع هذه الثنائية كواحدة من حشود الثنائيات التي عولجت بالقدرة نفسها من الانفتاح في الرؤية والمرونة في العمل.

---

[4] انظر بالتفصيل، عماد الدين خليل: المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي: عصر ولاة السلاجقة في الموصل الرياض: مكتبة المعارف، 1981م، ص 6-11.

[5] انظر: هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ترجمة: هنري عبودي، بيروت: دار الطليعة، 1979م، الفصلين الأخيرين.

لقد شهد عالم الإسلام –بموازنة التنوع السياسي- أنشطة معرفية متمايزة وثقافات شتى على مستوى الأعراق التي صاغتها: عربية وتركية وفارسية وصينية ومغولية وبربرية وأسبانية وزنجية وكردية وأفغانية وسلافية... إلى آخره. كما شهدت أنماطاً ثقافية على مستوى البيئات والأقاليم: عراقية وشامية ومصرية وسودانية ومغربية وأسبانية وبحر متوسطية وإفريقية وأوربية شرقية وإيرانية وتركية وتركستانية وصينية وهندية... إلى آخره. وتؤكد ذا ا، بالعادات والتقاليد، مروراً بصيغ النشاط الفكري والثقافي بأنماطه المختلفة. ولم يقل أحد إن في هذا خروجاً عن مطالب الإسلام التوحيدية كما أن أحداً لم يسع إلى مصادرة حرية التغاير هذه. وفي المقابل فإن أياً من هذه المتغيرات لم يتحول –إلا في حالات شاذة- إلى أداة مضادة لهدم التوجهات الوحدوية الأساسية لهذا الدين.

-4-

هذا على مستوى الإطارات السياسية والثقافية على الرغم من صعوبة الفصل بين أقطاب الفاعلية التاريخية. فإذا ما جئنا إلى القاعدة، أو الإطار الاجتماعي لمتابعة الخبرة الاجتماعية في سياقي الوحدة والتنوع، فإن بمقدور المرء أن يلحظ –فضلاً عن المشاركة الفاعلة في الإطارات السابقة- مؤشرات أخرى تغذي كلا السياقين فيتناغمان حيناً، ويرتطمان ويتناقضان حيناً آخر.

وقبل البدء بمحاولة لاختبار بعض أنماط التوافق أو الصراع في نسيج الحياة الاجتماعية، فإن من الضروري التأشير على الممارسات التي ظلت ولا تزال تؤكد التوجه الوحدوي للمجتمعات الإسلامية في مستوياته كافة: النية، والممارسة، والتحقق التاريخي، والمصير.

ولن يتسع ا ال للدخول في التفاصيل، ومن ثم فلا مشاحة في الاكتفاء بالتأشير، فهناك:

أولاً: الممارسات التعبدية بدءاً من التوحيد كمفهوم عقدي جوهري وانتهاءً بالفرائض الشعائرية صلاةً وصياماً وزكاةً وحجاً، ما جعل ا تمعات الإسلامية، على تغاير الحالات السياسية والثقافية، أمة واحدة، تتوجه بالعبادة لله الواحد سبحانه وتعالى، وتمارس شعائر واحدة، وتتوجه صوب قبلة واحدة.

ثانياً: الممارسات الثقافية التي تبلورت في نسيجها هموم المسلمين بوصفهم أمة واحدة ورغبتهم في الكشف والتفوق، وفي التعبير عن الذات الإسلامية في سائر الأنشطة المعرفية.

ثالثا: الممارسات الاجتماعية حيث تبدو المعاملات المتوحدة في ظل شريعة الإسلام وتعاليمها، وآداب السلوك المتناظرة، ومفردات الحياة اليومية المرسومة، والمصاهرات الحرة، والأسفار التي لا تعترضها أية إجراءات حدودية، بل إن القدرة على الحركة من أقصى عالم الإسلام إلى أقصاه، كانت هي القاعدة التي تبدو إزاءها صيغ المنع والعرقلة مجرد حالات استثنائية محدودة... هذه كلها، وغيرها كثير، مارس على المستوى الاجتماعي، دوراً فاعلاً في توحيد ا تمع الإسلامي وتحجيم كل ما من شأنه أن يلحق بنسيجه تمزقاً أو عزلاً.

رابعاً: الممارسات السياسية -العسكرية- حيث كانت (الثورة) ا ة السلطات الباغية في الداخل، والجهاد ا ة التحديات المضادة في الخارج تجعل المسلمين أمة واحدة، أو مجتمعاً متوحداً كان يجد في الدافع الإيماني، في أغلب الحالات، محركه الأساس، ولطالما امتلكت ردود أفعاله تجاه التحديات، الأسبقية على رد فعل السلطة، وحققت بالتالي نتائج ذات قيمة تاريخية بالغة ساعدت -بدورها- على تعزيز قيم الوحدة بين المسلمين.

-5-

والآن فإن لنا أن نتابع نمطين فحسب في سياق التغاير أو التعددية الاجتماعية، يمثل أولهما وهو (المسلم والآخر) نموذجاً لحالة الوفاق، ويمثل ثانيهما وهو (العربي وغير العربي) نموذجاً لحالة الاصطراع، وإن كانت هذه الحالة مقتصرة على مراحل تاريخية محددة، ولم تمتد لكي تستوعب تاريخ الإسلام كله.

أولاً: المسلم والآخر:

قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة –يهوداً ونصارى- موقفاً عقدياً وتاريخياً أسست من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها. وعندما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل عملها في مجرى العلاقات الاجتماعية، وما حدث بين الحين والحين من خروجها عليها لم يعد أن يكون شذوذاً عن قاعدة ازدادت تأكيداً بمرور الأيام.

ما الذي أراد رسول الله ﷺ أن يقوله وينفذه إزاء غير المسلمين من أهل الكتاب؟ بمقدور القارئ أن يرجع إلى مصادر السيرة للعثور على الجواب الشامل

لجزئياته وتفاصيله[6]. ولكننا نود أن نشير مجرد إشارة إلى العهد الذي كتبه الرسول ﷺ في أعقاب غزوة تبوك (في العام التاسع للهجرة) لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يقدم نموذجاً للعدل والسماحة والحرية الدينية والاجتماعية، حيث لم يفرض عيهم فيه سوى جزية عينية متواضعة، وقد جاء فيه (... ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلوا م، لا يغيروا أسقفاً عن أسقفيته ولا واقفاً عن وقفانيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر. وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبداً حتى يأتي الله بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم)[7]. وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح[8].

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (7هـ) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني جنبة بمقنا القريبة من إيلة على خليج العقبة (... فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه... وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وصادرت عروركم (مراكبكم) واعتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم، وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله...).

وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا) (... إن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء)، كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوه للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم[9]. وكتب لأهل جوباء وأذرح من اليهود: (إ م آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل بالنصح والإحسان ومن لجأ إليهم من المسلمين)[10].

---

[6] عماد الدين خليل: دراسة في السيرة، بيروت: مؤسسة الرسالة ودار النفائس، 1974م، الفصلين الثامن والتاسع.

[7] ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أور سخاو ورفاقه، ليدن: بريل، 1325هـ1/236،84-85،

والبلاذري: فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956-1975م، 1/76-78.

واليعقوبي: تاريخ تحقيق محمد صادق بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدرية، 1964م، 2/71/72.

[8] البلاذري: فتوح البلدان 1/78.

[9] ابن سعد: الطبقات 1/38-40.

[10] المرجع السابق 1/38.

وبذلك تمكن الرسول ﷺ من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقو ا وسلطا ا، ويتمتعون بعدلها وسماحتها. ولقد ظل اليهود والنصارى يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسهم أحد بسوء، وعاد بعضه إلى المدينة بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام ومغازي الواقدي. وهناك الكثير من الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول ﷺ كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح كما أنه أوصى عامله معاذ بن جبل (بألا يفتن اليهود عن يهوديتهم)، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين إذ لم يكلفوا إلا بدفع الجزية وبقوا متمسكين بدين آبائهم[11].

وجاء الراشدون لكي يشهد ا تمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل سماحة وانفتاحاً عما شهده عصر الرسالة. فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي، وكانت مساحات واسعة في الأرض التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة من اليهود والنصارى وا وس والطوائف الدينية الأخرى. لقد أصبح ا تمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضم جناحاه أعدادا كبيرة من الأديان والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، فهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي والديني في مجتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلىالإسلام[12] الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع (الآخر):

"يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام."[13] ويقول: "إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل والظاهر أ م قد انتهوا إلى الامتزاج با تمع الإسلامي الذي كان يحيط م عن طريق ما يسمونه "الاندماج

---

[11] عماد الدين خليل: دراسة في السيرة ص 358.

[12] توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، القاهرة. مكتبة النهضة المصرية 1971م.

[13] المرجع السابق، ص 65.

السلمي"، الذي تم بطريقة لم يحسها أحد منهم. ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الإسلامي، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين".

وتاريخ النساطرة الأكثر انتشاراً في الأرض الإسلامية يكشف، كما يقول أرنولد: "عن ـضة رائعة في الحياة الدينية وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يكرمون هذه الطائفة تارة ويضطهدو ا تارة أخرى، إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مروا بحياة أشد من هذه خطورة وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطية عرضة لشك الفرس فيهم بأ م كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين، ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج فأرسلوا البعوث الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي، وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسية، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار. وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين، إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على سواء، وكانت فضلاً عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضاً. وفي القرن الخامس (الميلادي) كان برصوما –وهو أسقف نسطوري- قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس وإظهار مبادئه بأنه أكثر ميلاً إلى مبادئهم. ويقال أن عدداً يبلغ7800 من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد من (المدنيين) قد ذبحوا في هذا الاضطهاد.

وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ التسامح الإسلامي حرمت مثل هذه الأعمال التي تنطوي على الظلم، بل كان المسلمون على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أ م لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات

البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحا ا الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتها لها"[15].

ومما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام في مصر، لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد" ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطرقية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم وسمح لهم بإعادة بناء كناسهم... وتخلصوا من القيود التي حتمت عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية ومنحوا امتيازات معينة"[16].

وعلى مدى العصور التي أعقبت العهد الراشدي، حيث ازداد ا تمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وحيث أخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً وتزداد معها المؤسسات الإدارية تضخماً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يعد بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاءً.

لقد فتح المسلمون، قواعد وسلطة، صدورهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر ذات الكفاءة منهم احتلال مواقعها الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص لم تعرفه أمة من الأمم عبر التاريخ. لقد أسهم غير المسلمين في صنع حضارة الإسلام وإغنائها، دونما أية عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فتح الطريق أمامه للوصول إلى أعلى المناصب بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاءً بمركز الوزارة نفسه وأتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية، فنموا ثروا م وارتفعوا بمستويا م الاجتماعية بما يوازي قدرا م على العمل والنشاط، وملؤوا ذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي، جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والاقتصادية كادت أن تصبح من اختصاص أهل الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في ا ال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية من نصيبهم كذلك. والوقائع كثيرة: تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة ا تمع الإسلامي عبر القرون الطوال وعلى

---

[15] المرجع السابق، ص86-88.

[16] المرجع السابق، ص130.

مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات... يكفي أن نحيل المتابعين إلى بعض شواهدها فحسب[17].

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، التي دامت ما يزيد على القرنين، وكان الغزاة فيها يحملون صليب الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر على ا تمع الإسلامي أمنه واستقراره، وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات وا تمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية وتقودهم إلى عدم التفرقة وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علنا مع الغزاة وتآمرت على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لمذاهب نصرانية أخرى بدءاً من الأرثوذكس وانتهاءاً بسائر الفرق النصرانية المحلية التي لم تدن بالكاثوليكية، مذهب الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين فيما كان يمكن أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم أننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية ثورات طائفية في نسيج ا تمع الإسلامي بوصفها رد فعل لغزو هو في أساسه ديني متعصب... لم نسمع بمذبحة

---

[17] انظر على سبيل المثال، فيليب حتى: تاريخ العرب المطول، الطبعـة الرابعـة، بـيروت: دار الكشـاف، 1965م، 301/1-302، 432/2-438. وول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدرات وآخرين، الطبعة الثانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964-1967م، 17/13، 130-131، 383، 297، 133. وترتون: أهل الذمـة في الإسلام ترجمة حسن حبشي، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، 1967م، ص43، 158-159، 160، 163. وتوماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص 25، 27، 94، 98، 99. والدومييلي: العلم عند العرب وأثره ف يتطـور العلم العالمي ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، القـاهرة: دار القلـم، 1962م، ص123، 81، 454. وبارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية ترجمة حمزة طاهر، الطبعـة الرابعـة، القـاهرة: دار المعـارف، ص 54، 122: وبروفنسال: حضارة العرب في الأندلس ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت: دار مكتبة الحياة-بدون تاريخ، ص 70-71، 72. وإدوار بروي: تاريخ الحضارات العام: القورن الوسطة ترجمة يوسف أسعد وفيرد داغـر، بـيروت: منشـورات عويدات، 1965م، 116/3، 312، 589-590. ومارسيل بوزار: إنسانية الإسلام ترجمة د. عفيـف دمشـقية، بيروت: دار الآداب، 1980م، ص180، 184، 187، 278. وأرنولد تويني: الإسلام والغرب والمستقبل ترجمة نبيل صبحي، بيروت: دار العربية، 1969م، ص16-17، ومختصر دراسة التاريخ ترجمة فؤاد محمد شبل، القـاهرة: لجنـة التأليف والترجمة والنشر، 1960-1965م، 355/2، 356، 357، 3، 42، 73-74، 418. وأميل درمـنغم: حياة محمد ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيـة، 1949م، ص144، 196، 369-370. وفاكليري: دفاع عن الإسلام ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العلـم للملايـين، 1976م، ص 22، 26-28، 32، 35، 36.

ارتكبها المسلمون ضد رفاقهم في الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم.

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده ا تمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم، قد قاد بعض الفئات إلى ما يمكن أن يكون استغلالاً للموقف السمح ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً والعقيدة حيناً آخر، وا تمع نفسه حيناً ثالثاً. وإننا لنتذكر هنا -على سبيل المثال- ما فعلته بعض الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبأية وانتهاءاً بمؤامرات (الدونمة) لإسقاط الخلافة العثمانية، وما فعلته بعض الطوائف ا وسية في العصور العباسية فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية. لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين من جراء تعاملهم الإنساني مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل من هؤلاء الخصوم، لا يبرر البتة اعتماد صبغ في التعامل غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الطويل،وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها ورباهم عليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وتجارب الآباء والأجداد.

ثانياً العربي وغير العربي:

دعا الإسلام إلى المساواة بين أتباعه أياً كان العرق الذي ينتمون إليها والفئة التي ينحدرون منها، وطرح القرآن الكريم شعاره الحاسم: ياأيها الناس إنا خلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوبا وقَبائِلَ لِتعارفُوا إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم (الحجرات: 13). وقال الرسول ﷺ قولته المعروفة: "ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى."[18]

وكان عصر الرسالة والراشدين بمثابة التحقيق التاريخي لهذه المساواة بين العرب وغير العرب في إطار دين واحد ينتمي إليه الجميع. بل إن غير العرب كانوا -بسبب قلتهم وتميزهم- يحتلون مكانة خاصة في قلوب إخوا م العرب، وكلنا يعرف المكانة المتفردة التي كان يحتلها رجال من أمثال سلمان وصهيب وبلال رضي الله عنهم.

ولما انساح العرب في حركة الفتوحات إلى البلاد ا اورة، وانضم إلى الدين الجديد جماعات شتى من غير العرب، كان هؤلاء يجدون في دولة الإسلام صدراً رحباً وفرصة لكسر الأصفاد القديمة، وما شوهد يوماً من تمييز في بعض المسائل

---

[18] رواه الإمام أحمد.

المالية والاجتماعية، لم يكن في جوهره تمييزاً بين العرب وغير العرب من المسلمين، وإنما هو التمييز المبرر بين طبقات المنتمين للإسلام وفق تسلسل زمني كان يعطي الأفضلية لأولئك الذين أسلموا مبكرين، يوم كان الانتماء إلى الدين الجديد عذاباً وملاحقة، واضطهاداً وتنازلاً عن المصالح القريبة وفقداناً لضمانات الأمن والاطمئنان.

وعلى أية حال فإننا يجب أن لا ننسى أن الدعوة الإسلامية قامت في الأساس على أكتاف العرب سواء في عصر الرسالة أم في حركة الفتوحات الكبرى، وأن القرآن الكريم تنـزل بالعربية على رسول عربي كريم، ويصعب -إذن- ألا يجد العرب المسلمون أنفسهم في دائرة التمييز التي تقوم على كو م عرباً ينتمون لعرق معين تتميز دماؤه بصفات خاصة، ولكن لأ م حملة الإسلام الأوائل، والمتحدثون بلغة القرآن، وأهل رسول الله ﷺ وعشيرته.

إن القرآن الكريم نفسه يؤكد في أكثر من مكان هذه المقولة: نزلَ بِهِ الروح الْأَمِين ۞ علَى قَلْبِك لِتكُونَ مِن الْمنذِرِين ۞ بِلِسانٍ عربِي مبِينٍ (الشعراء: 193-195). إِنا أَنزلْناه قُرآنا عربِيا لَعلكُم تعقِلُونَ (يوسف: 2)[19]. فإذا ما تجاوزنا مواقع التشنج الذي تصنعه الأفعال الخاطئة وردودها، ويقود إليه صراع المصالح القريبة والأحقاد الموقوتة، فإننا سنجد المسلمين من غير العرب يذكرون – على مدار التاريخ- هذه المكانة المتميزة التي يتحتم أن يتمتع ا العرب في ا تمعات الإسلامية، وإننا نجد حتى اليوم هذا التوجه الطبيعي ينبثق بصدق وعفوية في عقول وقلوب المسلمين غير العرب في مشارق الأرض ومغار ا، ونستطيع أن نقيس على هذا الواقع المشهود ما كان يحدث عبر عصور التاريخ الإسلامي جميعاً.

ولكن هذا التميز العربي في دائرة ا تمع الإسلامي الشامل يتحتم ألا يجاوز حدوده المعقولة باتجاه نوع من الاستعلاء العرقي غير المبرر علمياً أو دينياً، من جهة، وباتجاه تفريط بالمساواة الاجتماعية لتي دعا إليها الإسلام ونفذها الرسول ﷺ وصحابته الكرام من جهة أخرى.

إلا أن الذي حدث في العصور التالية هو هذا التجاوز الخاطئ في الاتجاهين على اختلاف الدرجات بين زمن وآخر وقيادته وأخرى.

---

[19] انظر كذلك: سورة الحجرات: الآية 13، والرعد: الآية 37، وطه: الآية 113، و الزخرف: الآية 3.

فبدءاً من العصر الأموي نلتقي بنوع من التمييز الذي أخذ يتصاعد، كماً ونوعاً بين ما هو عربي وغير عربي، وصارت فئة (الموالي) وهم المنتمون للإسلام من غير العرب، تحتل مركزاً تالياً في المكانة الأدبية والمعاملة الاجتماعية على السواء، ونظر إلى العرب على أ م أهل الصدارة السياسية وأن عليهم أن يتربعوا المناصب العليا، أما الموالي فهم في الدرجة الأدنى في السلم الاجتماعي وأن عليهم أن يمارسوا الحِرف الاعتيادية التي كان العربي يأنف لعقود طويلة من الزمن من ممارستها وينظر إليها نظرة تتسم بشيء من الاحتقار.

وكانت السياسات المالية بمثابة المؤشر المنظور والحصيلة النهائية لهذا الجنوح ف الموقف إزاء المسلمين من غير العرب. إ م باختصار لم يحظوا –على قدم المساواة- بالمكاسب المالية التي حققتها دول الإسلام، وبالمقابل فقد عوملوا وفق سياسات مالية خاطئة كانت الدافع في كثير من الأحيان إلى قيام ثورات مارس الموالي فيها دوراً كبيراً. "ولقد لاحظت الأحزاب السياسية وجود نوع من الشكوى لدى الموالي فتنبت ذلك وجذبتهم إليها، جنباً إلى جنب مع العرب، ويمكننا فحص ذلك في برامج الثورات الخطيرة في الشرق والغرب. ففي الغرب قاد الخوارج ثورات البربر، وكانت شكوى هؤلاء من معاملة الولاة الأمويين وعدم مساوا م في صنوف المقاتلة، وهي مشكلة نلاحظها في خراسان... وتشير مصادرنا إلى سوء تصرف العمال والجباة وخاصة الدهاقين أحيانً في أساليب الجباية بسبب جشعهم... أما تدابير الحَجاج فمعروفة حتى جاء عمر ليمنع أخذ الجزية من المسلمين. ولدينا ما فعله أمير خراسان في 110هـ حين فرض الجزية على المسلمين الجدد في منطقة ما وراء النهر، بعد أن أعلن إعفاء من يسلم منهم، فأدى ذلك إلى ثورة عارمة، ثم استمر الاضطراب حتى جاء نصر بن سيار (121هـ) ووضع حداً للتلاعب في خراسان... وإذا نظرنا إلى بعض ما ورد في برامج الثورات والأحزاب في العهد الأموي المتأخر نراها تلقي ضوءاً على هذه المشكلات. فزيد بن علي ثار في الكوفة (122هـ) وكانت بيعته على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والدفاع عن الضعفاء، ورد العطاء إلى من سلب منهم وتوزيع الفيء بعدل بين مستحقيه... ويزيد الثالث خرج على الوليد الثاني (126هـ) وهو يؤكد على العدل وعلى عدم إرهاق الفلاحين...

والحارث بن سريج دعا في خراسان (بعد 116هـ) إلى السير على الكتاب والسنة، ورفع الجزية عن المسلمين، والمساواة في العطاء في الجيش بين العرب والموالي.[20].

ولكن يجب ألا نترك إدانة الموقف الأموي إزاء غير العرب تمضي على علاّ ا، فإن الأمويين مارسوا هذا التمييز إزاء العرب أنفسهم فمالوا إلى كتل قبلية واضطهدوا أخرى، وكان العصر الأموي بمثابة تصادٍ مخزن للصراعات القبلية التي شطرت القيادات الأموية شطرين وآلت في اية الأمر إلى تفككها ودمارها. وقد حاول عدد من الخلفاء والولاة الأمويين –بحق- أن يوقفوا هذا التيار المدمر في جسد الدولة الأموية باتجاهيه: العربي وغير العربي، وكانت محاولة عمر بن عبد العزيز (99-101هـ) تقف ولا ريب في القمة من تلك المحاولات[22]. لكن الإجراءات المضادة التي نفذها خلفه يزيد بن عبد الملك (101-105هـ) آلت إلى التفريط في المكاسب الاجتماعية السخية التي حققها عمر وكان يمكن أن تمارس تأثيرها ف يوقف الا يار وإعادة التوحد المرتجى إلى النسيج الاجتماعي الممزق حتى آخر خيط فيه[22]. هذا إلى أن المسلمين من غير العرب، أي الموالي، لم يكونوا سواءاً في درجة انتمائهم للإسلام، وجديته وعطائه. فإن بعض فئا م كانت تعاني قلقاً وتأرجحاً في انتمائها للدين الجديد وكانت لهذا السبب سريعة الاستجابة لأية دعوة مضادة قد لا تكون موجهة ضد القيادة العربية التي مارست إزاءها هذا الخطأ الاجتماعي أو ذاك، ولكن ضد الإسلام نفسه في بقض الأحيان، بل إن بعضها كان على استعداد للعودة إلى أصوله الوثنية أو الدينية المحرفة إذا ما اقتضى الأمر. وكان موقف الأمويين إزاءها محاولة جادة لوقف التفلّت في كيان مجتمع إسلامي يتحتم أن يحرص على إسلاميته، ومن ثم فإن وضع هذا الموقف في ميزان واحد مع سائر المواقف التي كان الأمويون يمارسون من خلالها ظلماً وتفرقة اجتماعية بين العرب وغيرهم ليس من الحق في شيء. إن المبالغة في إدانة السياسات الاجتماعية الأموية هي كمحاولة تبريرها، أو إنكارها، خطأ عقدي وتاريخي يجب ألا ينساق إليه مؤرخ جاد.

---

[20] عبد العزيز الدوري: التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت: دار الطليعة، 1969م، ص 43-46.

[22] عماد الدين خليل: ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، بيروت: الدار العلمية، 1970م، فصل: الدعوة والحرب والسياسة.

[22] عماد الدين خليل: التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، بيروت: المكتب الإسلامي، 1981م، فصل: دراسة مقارنة في سياسات يزيد بن عبد الملك 101-105هـ.

وعلى أية حال إن موازين التركيب الاجتماعي لعالم الإسلام قد أخذت تتغير بمرور الوقت، وبدخول أقوام وشعوب وجماعات جديدة من غير العرب إلى الإسلام، وإسهامها الفعال في حركة التاريخ الإسلامي على المستويات كافة.

وحينما تسلم العباسيون زمام السلطة في المشرق، والأمويون في المغرب كانت أذرع وعقول أخرى غير عربية قد مارست تأثيرها ونفوذها ف إنجاح القيادتين وإيصالهما إلى مراكز الحكم والسلطان، الأمر الذي حتم على هاتين القيادتين أن تفسحا مكاناً واسعاً لهذه العناصر الشابة وأن تغير في موازين التعامل الاجتماعي، تلك التي سادت مساحات واسعة من العصر الأموي السابق.

إن الفرس والخراسانيين في المشرق والبربر في المغرب، على الرغم من كو م في اية الأمر من الموالي، إلا أ م استناداً إلى التأثير التاريخي الذي مارسوه، وإلى المساحة البشرية التي احتلوها على خارطة الكيانات السياسية الجديدة –عوملوا بكل تأكيد غير المعاملة التي لقيها آباؤهم وأجدادهم، أو موالي الأقوام الأخرى التي ارتضت البقاء في الخط الثاني عبر العصر الأموي السابق. ومن بعد الفرس والخراسانيين في المشرق، جاء طور الأتراك والديالمة والخوارزميين والسلاجقة والغزنويين والغوريين والهنود والمغول والعثمانيين... ومن بعد البربر في المغرب جاء طور المولدين الأندلسيين والأفارقة والمماليك والزنوج.

وبمرور الوقت أخذت تختفي معضلة الموالي، أو المسلمين من غير العرب، ولم تعد هناك أيما فرصة تاريخية لاستعادة التجربة الاجتماعية التي شهدها العصر الأموي. ورغم أن العباسيين سعوا أكثر من مرة إلى تقليم أظافر أتباعهم من غير العرب بل وقطع رؤوسهم وتحجيم نفوذهم وتأثيرهم لكي لا يتضخم على حساب العرب، فإن ما كان يدفع العباسيين إلى هذا الموقف إنما هو الدفاع عن مركزهم العائلي بالدرجة الأولى ومجا ة حركات اجتماعية جديدة أخذت تطل برأسها من خلال الدعوة إلى المساواة، ولكنها كانت تخفي وراءها –أحياناً- محاولات مضادة تستهدف العرب والإسلام معاً فيما عرف بالشعوبية.

لقد اختفت معضلة الصراع بين العرب والموالي لكي تحل محلها صراعات اجتماعية وفق أنماط أخرى، كان أبرزها ولا ريب تلك المحاولات الشعوبية التي كانت تندرج من الحالات البسيطة المكشوفة التي قد تجد تسويغها في هذه النقطة أو تلك، إلى تلك الحالات المركبة الصعبة التي كانت تسعى إلى زعزعة أسس ا تمع الإسلامي وتدمير كيانه وتمزيق نسيجه، لتحقيق توجهات عرقية ذات جذور وثنية

أو دينية مضادة، ليس للعرب فحسب ولكن للإسلام نفسه. "لقد بقيت آراء مزدك تنتشر خفية بين سكان أذربيجان والبلاد المجاورة لها، وتستميل إليها العناصر غير الراضية عن حالتها الاجتماعية كبعض طبقات الفرس والمتطرفين من الباطنية الذين كانوا أشد الناس بغضاً وكراهية للإسلام والدولة العباسية، وأسهلهم انقياداً لكل حركة يأملون منها شراً للدولة المذكورة"[23].

وقد ذكر المقدسي أنه زار أذربيجان وما يجاورها من البلاد فرأى بعينه أنه ليس في بلادهم مساجد وأنهم لا يقيمون أحكام الإسلام. وقال أبو منصور البغدادي أن البابكية قد بنوا في جبلهم مساجد للمسلمين يؤذن فيها لهم، وهم يعلمون أولادهم القرآن الكريم لكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة[24]. وقد راى الإسماعيليون من أتباع عبد الله بن ميمون القداح "أنه لا بد من دك الأسس التي تقوم عليها الدول العباسية، وأهمها الدين والأدب والعاطفة القومية أو ما كان يقوم وقتئذ مقامها"[25].

ولم تكن الإسماعيلية تنبذ في الظاهر الشرائع المنـزلة عامة والقرآن خاصة، "وذلك لأنهم كانوا يرون فيها فائدة لطبقات الشعب الدنيا، طبقات العميان والحمير كما كانت الإسماعيلية تسميها، أما الطبقات العالية التي "فتح الله بصائرها وأبصارها" فأدركت الحقيقة فيه في اعتقاد الإسماعيلية في غنى عن هذه الشرائع وشعائرها الخارجية، مما ينتج عنه أن زعماء الإسماعيلية كانوا يكفرون بالأديان الموحاة وعقائدها الأصلية، وهو ما ذكره كتبة المسلمين مراراً وما لا يمكن أن ينكره أحد"[26]

ويبقى المجتمع الإسلامي عبر التاريخ واحداً من أكثر المجتمعات البشرية حركية وتعددية وانفتاحاً. إنه مجتمع يرفض الطبقية المقفلة، ويستهين بالحدود الفاصلة بين الفئات الاجتماعية. مجتمع تكافأت فيه الفرص وأتيح للذين يتحركون عند أسفل السلم الاجتماعي أن يجدوا فرصتهم دائماً للصعود إلى أعلى، وبالعكس، فغن الكثيرين ممن تمتعوا بالقيادة والسلطان واستأثروا بها ردحاً من الزمن وجدوا أنفسهم ينحدرون إلى القاع.

---

[23] بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، دار الروائع بدون تاريخ، ص 93-94.

[24] المرجع السابق: ص 115-116.

[25] المرجع السابق، ص 119.

[26] المرجع السابق، ص 138.

إن السنة القرآنية تبدو عبر الصيرورة الاجتماعية لتاريخنا الإسلامي ﴿وتلْك الْأيام نداولُها بين الناسِ﴾ (آل عمران: 140). فها هنا في دائرة هذا التاريخ نجد – على سبيل المثال لا الحصر- كيف يزيح العباسيون بني أمية، وكيف يحل السلاجقة محل الديالمة، وكيف يأتي الصفارون بعد الطاهرين، والسامانيون بعد الصفارين، والغزنويون بعد السامانيين، والغوريون بعد الغزنويين، والخوةارزميون بعد الغورريين، والتتر بعد الخوارزميين... وكيف يزيج الاخشيديون الطولونيين، والفاطميون الإخشيديين، والأيوبيون الفاطميين، والمماليك الأيوبيين، والعثمانيون المماليك... وكيف يعقب الأمويين في الأندلس والمغرب قيادات شتى من بين جهور وبين عباد والمرابطين والموحدين وبني الأحمر والحفصيين والمرينيين... وفي الشام والجزيرة يتعاقب الحمدانيون والمرداسيون والعقيليون والأتابكة والأيوبيون والمماليك والتتر والتركمان والعثمانيون.

ومن عجب أن يشهد مجتمع الإسلام ما لم يشهده أي مجتمع آخر: إنه حتى العبيد والمماليك أتيح لهم أن يبلغوا مراكز القيادة العليا وينشئوا دولاً. فلقد كان بمقدور أية جماعة قديرة على الفعل والإنجاز أن تصل مراكز القيادة، وأن تصبح في القمة وتقود حركة ا تمع الإسلامي، أياً كان العرق الذي تنتمي إليه والأصول التي قدمت منها، ذلك أن جواز سفرها الوحيد الذي يسمح لها بالمرور والصعود كان انتماؤها إلى الإسلام.

-6-

إن هذا ينقلنا إلى نمط آخر من التعددية في الحياة الإسلامية وهو النمط الحزبي أو المذهبي، وهو يمثل ولا ريب أكثر صيغ التعددية حدة وعنفاً، ورغم أن التجربة الانتخابية المبكرة في عصر الراشدين قدمت صيغة فريدة للتعددية السياسية التي تعتمد الحوار، والانتخاب الحر، في مسألة التعامل مع السلطة. ولا بد أن نتذكر هنا الدور المؤثر الذي مارسه كتاب الله وتعاليم رسوله ﷺ وأفعاله، في تكوين ذلك الوعي السياسي الذي أعان طلائع المسلمين مهاجرين وأنصاراً، على مجا ة التحديات المبكرة للسلطة وطرائق الحكم، وتنمية الحس الشوري في نفوسهم.

لقد أكد كتاب الله أكثر من مرة فكرة الشورى أسلوباً للتوصل إلى القرارات الخطيرة التي م الجماعة المسلمة، ومارسها الرسول ﷺ خلال قيادته للدولة الإسلامية الناشئة أكثر من عشر سنين، في عديد من المواقف الحاسمة. وها هم

صحابته ﷺ يواصلون الطريق. لم يعهد أحد منهم بالمهمة لابن أو أخ أو قريب، ولم يخطر بباله قط أن يقف بمواجهة إجماع المسلمين ومشيئتهم.

كانت الأشكال والصيغ (الإجرائية) تتغير وتتطور أوضاعاً جديدةً وفقاً لمقتضيات الظروف التاريخية عامة، والبيئة خاصة، ولكن الروح الشورية بقيت محافظة على أصالتها وديمومتها.

إن هذا (التغير) في الشكل مع (الوحدة) في الجوهر لهو سمة أساسية من سمات الإسلام وشرائعه، بل هو ميزة من ميزات تصوره للكون والحياة والوجود... من خلال هذه الثنائية المرنة كان بمقدور الإسلام أن يعالج شؤون الحياة المختلفة وأن يستوعب مطالبها على سائر الجبهات.

ومهما يكن من أمر فإن المرء لا يكون مبالغاً إذا حمل (الفتنة) مسؤولية تدمير المناخ التاريخي الملائم الذي أراده الإسلام لإنماء تجربته الشورية، إذ ما لبثت أن تصادمت الأفعال الخاطئة وردودها الحادة وقادت إلى القتل والدم والاستباحة والتكفير حيناً، وإلى العزلة والتطرف حيناً آخر، وإلى استضافة أجسام وعقديات من بيئات غريبة حيناً ثالثا، وإلى المرونة والانشقاق عن المطالب الإسلامية حيناً رابعاً، وربما إعلان الحرب على الإسلام نفسه في أقصى الحالات انشقاقاً وعنفاً.

هناك بالطبع صيغ من التعددية المذهبية او الحزبية التزمت –ابتداءاً- منطق الحوار واعتمدت لغة التجادل الفكري مع الآخر. هناك –أيضاً- حالات أخرى كفت فيها هذه الفرقة أو تلك عن رفع السلاح، وآلت إلى الخطاب السلمي، بل إن أتباع المذهب أو الحزب الواحد، وجدوا أنفسهم –أحياناً- يخضعون لقانون التنوع فتندرج مواقفهم بين العنف والسلم، بين منطق القتال ومنطق الحوار.

لكن إلى جانب هذا كله، كان النهر الأكثر دفقاً وعمقاً وصخباً وامتداداً، هو ر التعددية التي اقتتلت مع تعضها، ولم تستجب لنداءات الحوار التي كانت ترتفع بين الحين والحين على مستوى الدولة أو الجماهير عل السواء.

ويجب أن نتذكر هنا البيئة التي تشكل فيها الفعل التاريخي المذهبي أو الحزبي، لا لتبرير العنف والاصطراع، ولكن لوضع اليد على شبكة المؤثرات التي قادت إلى الطرق المسدودة، وشملت مساحات واسعة من تاريخنا المذهبي والحزبي بالدم والقتل والصراع، وهي شبكة معقدة تستمد عناصرها من تقاليد تاريخية موغلة، وتبني قوانينها في ضوء ما يمكن تسميته بتراكم الخبرة التاريخية.

ومن بين هذه المؤثرات –على سبيل المثال لا الحصر- النـزعة القبلية أو العصبية القبلية كما تسميها مصادرنا التاريخية... العصبية التي جاهدها الإسلام جهاداً مريراً دن أن يستطيع القضاء عليها كاملة، وماذا تفعل عشرون أو ثلاثون سنة تجاه تقاليد عشرين أو ثلاثين قرناً؟ لقد اعتاد العرب –قبل إسلامهم- حياة تقوم على الانتماء القبلي الذي يرفض أي نوع من التوحد السياسي أو الخضوع لسلطة منظمة مركزية واحدة، كما اعتادوا في علاقا م الاجتماعية والعامة نوعاً من الحرية السائبة التي تصل حد التسيب من أي التزام خلقي، والتفلّت من كل ما من شأنه أن يضبط حركتهم الاجتماعية بقانون أو دستور. ولقد عبرت قطاعات كبيرة من العرب الذين لم يتغلغل الإيمان في قلو م عن نـزوعها القبلي في إطار (النفاق) في عهد رسو ل الله ﷺ، وفي إطار (الردة) والانشقاق عن الإسلام أو سلطته المركزية في أعقاب وفاته، وفي إطار (الفتنة) في عهد عثمان رضي الله عنه. ولقد وصف عثمان نفسه المنتمين إلى الفتنة من عرب الأمصار بكلمات ذات دلالة واضحة في هذا ا ال، وقال عنهم أ م "كالأنعام الذين يتبعون أول ناعق" وقال "آفة هذه الأمة عيابون طعانون يرونكم ما تحبون ويسترون عنكم ما تكرهون... أحب مواردهم إليهم البعير، لا يردون إلى عكراً، لا يقوم لهم رائد وقد أعيتهم الأمور"[27] (فيما بعد ستمارس سياسات معظم الخلفاء الأمويين تأكيداً للنـزعة القبلية، وسيصير تاريخ ا تمع العربي تاريخ صراع دموي وسياسي بين عرب الشمال (القيسيين) وعرب الجنوب (اليمانيين) وسيكون هذا من أبرز عوامل تدهور وسقوط الدولة الأموية.

هناك التأثيرات الفكرية والمذهبية لليهودية والنصرانية، وللفارسية بقيادا ا المختلفة فيما بعد.

وهناك أيضاً غياب الزعامة المؤثرة التي تملك حضوراً فاعلاً على مستوى الأمة، وتمنحها القناعات الكافية بتجاوز الصراعات الجانبية، والتشبث بحبل الوحدة، أو على الأقل إعادة ترتيب التعددية بعيداً عن منطق الدم والسلاح.

لقد نفذ عمر بن عبد العزيز (99-101هـ) محاولة كهذه في حواره مع الخوارج وفي إجراءاته السلمية إزاء الأحزاب العلوية، وحقق نجاحاً ملحوظاً، لكن الخلفاء الذين أعقبوه رفضوا هذه السياسة وعادوا سير م الأولى.

---

[27] الطبري: تاريخ الرسل الملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1961-1962م، 194/5.

وإذا كان امتداد نـزعة العمران أو التحضر قد حجم في العصور العباسية وبمرور الوقت، التأثيرات القبلية في تكوين التعددية الحزبية والمذهبية، فإن الأسباب الأخرى المشار إليها آنفاً، طفت على السطح لكي تمارس تأثيراً لا يقل خطورة في توظيف التعددية ضد وحدة العالم الإسلامي وثوابته الأساسية، أو في الأقل، اعتماد الخطاب السلمي في التعامل مع (الآخر). إن حركة كحركة القرامطة، وبخاصة قرامطة البحرين بقيادة الجنابي، وبادية الشام بقيادة زكرويه، كانت تستمد نـزوعها الدموي الحاد الذي بلغ في بعض الحالات حد التخريب واستباحة المقدسات، من أصولها البدوية، لكن الأمر الذي زادها عنفاً استعدادها لتقبل التأثيرات الشعوبية من خلال قياداتها وكوادرها المتقدمة.

ومنذ اللحظات الأولى لتشكيل الأحزاب المبكرة والمذهبيات المتعددة في صفين ومعضلة التحكيم حيث خرجت كتلة كبيرة من أنصار علي ﷺ وانشقت عليه، ومنذ إلحاق الهزيمة بها في معركة النهروان على يد الإمام علي ﷺ بعد الهزيمة حيث أبيد أربعة آلاف من أنصارها... منذ تلك البدايات أخذت التعددية تنحو منحى عنيفاً، وزادها عنفاً الخندق الذي حفره قيام الدولة الأموية على أنقاض خلافة علي وابنه الحسن رضي الله عنهما، والصراعات الدموية التي أعقبته في حلقات يمسك بعضها بخناق بعض في الكوفة حيناً وكربلاء حيناً آخر، وفي مكة المكرمة أو المدينة حيناً ثالثاً، وفي مصر حيناً رابعاً، وفي خراسان والعراق حيناً خامساً. ومنذ تلك الفترة المبكرة اقترن النشاط الحزبي بالدموية، ربما لأنه بموازاة هذا كله، كان في سياقاته الأعرض صراعاً على السلطة (لنتذكر أيضاً الحركة الزبيرية، وحركة المختار، وابن الأشعث، ويزيد بن المهلب، وزيد بن علي، وصولاً إلى الثورة العباسية التي نجحت فيما أخفقت في بلوغه المحاولات الأخرى)، وهو صراع ليس من أجل السلطة في حد ذاتها وإنما لتحقيق المبادئ والأهداف التي كان ينادي بها كل حزب ويجد في السلطة المدخل الوحيد لممارستها الميدانية. ولعلنا نستطيع أن نخمن بأن التعددية كان يمكن أنت تكون أكثر استعداداً للحوار، وتجاوز العنف، لو لم يصبح طل بالسلطة وإسقاط الخصم عاملاً أساسياً في الصراع.

مهما يكن من أمر فإننا يجب أن نتذكر، من جهة أخرى، أن التعددية في التاريخ الإسلامي ليست علاقة ثنائية بين طرفين، وإنما هي علاقة مركبة بين عدة أطراف: السلطة، والأحزاب الأخرى والجماهير. فهناك العلاقة الراسية مع السلطة حيث كان السيف هو الحكم، إلا في حالات استثنائية، وهناك العلاقة الأفقية مع

الأحزاب والجماهير حيث نجد مساحة طيبة للحوار والخطاب السلمي. فليس من الصواب –إذاً- إدانة التعددية التاريخية بحجة اعتمادها قانون العنف، فهنالك مساحات متألقة من الأخذ والعطاء الخصب في الصلات المتبادلة بين الكتل والأحزاب. لا بل إننا لا نستطيع أن ندين منطق العنف نفسه في كثير من الأحيان لأنه وجد نفسه مرغماً على اعتماد هذا الأسلوب قبالة كل السلطات التي مارست استبداداً سياسياً أو اجتماعياً، بدرجة أو بأخرى. إنه في ناية الأمر رد الفعل الخاطئ للفعل الخاطئ نفسه، ولقد كان الخطأ في الحالتين كبيراً.

إن جذور حركة المعارضة التي أخذت طابع التعددية الحزبية بمرور الوقت، ترجع إذن إلى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، ولم تكن واقعة (الفتنة) سوى نوع من التعبير عن الجدل مع السلطة. ولقد تبلورت عبرها وفي أعقا ا الملامح المبكرة مستهدفة الثورة على القيادات القائمة وتولي زمام السلطة، ومعظمها كان يملك برامج عمل ذات خلفية عقدية، أو على الأقل رؤية إسلامية، كل حسب اجتهاده ومن زاوية منظوره المذهبي أو الحزبي.

وإذا استثنينا بعض الحركات التي قامت في أقاليم فارس وأذربيجان كالراوندية والمقنعية والخرمية والبابكية وغيرها، تلك التي بحثت عن استنادا ا المذهبية في عقائد ما قبل الإسلام وسعت إلى تقويض الإسلام والسلطة العربية معاً بدوافع شعوبية أو مذهبية، فإن جل الحركات المعارضة التي قارعت السلطة كانت ترفع شعارات إسلامية وتحمل وجهاً إسلامياً وتبحث عن سندها في المصادر الإسلامية العقدية والتاريخية، إذ لم يكن خلافها في الأساس يتجاوز (الفروع)، فلقد ظنت الأمة مجتمعة على (الأصول)، وحتى الاقتتال على (الإمامة) كان عند جمهور الأمة من (الفروع)، وكانت معايير الاختلاف حولها تدور حول مفهومي (الصواب) و (الخطأ) لأ ا من موضوعات (الاجتهاد) وليس (الكفر) و (الإيمان).

وعلى الرغم من ذلك فإنه ليصعب على المرء أن يحكم بإسلامية هذه الحركات جميعاً، أو يصدق الادعاءات التي اعتمدت عليها بعض الفرق لتسويغ وجودها وانتشارها ومطالبتها بالسلطة، فقد تكون هذه الادعاءات نوعاً من اعتماد الإسلام وسيلة فحسب لتحقيق الكسب الجماهيري في مجتمعات تدين بالإسلام أولاً وأخيراً.

ولم يكن هذا ليمثل أيما خطر حقيقي على الإسلام، لأن الوقائع التاريخية كانت سرعان ما تكشف عن الدوافع الحقيقية لعدد من تلك الحركات، وإنما كان الخطر يتركز فيما يمكن تسميته بالعقائد التحريفية المضافة إلى جسم الإسلام لتكون بمثابة

بطانة أو خلفية تتخلق في رحمها الحركة وتكسب الأتباع التحريفية. ومرور الوقت تتراكم التحريفات وتزداد كماً ونوعاً، وتتعقد وتتشابك على المستويات النظرية نفسها، أو مضافة إلى عقول المنتمين إليها ووجدا م، الأمر الذي يزيدها تحريفاً.

كان بعضها يستمد جذور جانب من معطياته من مصادر غير إسلامية: وثنية أو يونانية أو يهودية أو نصرانية أو مجوسية، وكان بعضها الآخر يتجاوز مفاهيم التوحيد الخالصة، والتحرر الوجداني، التي أكدها الإسلام وأقام عليها بنيانه، إلى نوع من الوثنية الجديدة القائمة على تقديس الأشخاص والتعبد للزعامات الدينية مناقضاً بذلك البداهات العقدية للإسلام نفسه[28]. وكان بعضها الثالث يتفلّت من منظومة القيم الخلقية الإسلامية، أو حتى الشعائرية، ذه الحجة أو تلك، وكان بعضها الرابع يقوم على أشد صيغ التطبيقات الدينية مما كان معروفاً في الاكليروسية النصرانية وما هو نقيض تماماً للتقاليد الإسلامية القائمة على التكشف والانفتاح على مستوى الجماهير كافة.

وعلى المستوى السياسي، فإن عدداً من هذه الحركات ما كان يجد أيما رادع ف يمد يديه إلى الخصوم التاريخيين للإسلام والأمة الإسلامي بحثاً عن إسناد عسكري أو سياسي أو مادي يعينهم على تحقيق أهدافهم[29]. وأما على المستوى الحضاري فقد اعتمدت بعض تلك الحركات مناهج فوضوية أو تخريبية وحتى بدوية في واجهة قيم الاستقرار والعمران[30].

ولكن هذا كله لم يمنع من أن يكون تيار المعارضة الأوسع والأرحب والأكثر ثقلاً وامتداداً، تياراً إسلامياً صادقاً. وهاهنا يتحتم ألا نقع في مظنة الوهم الخادع الذي يصور السلطة أو القيادة الإسلامية (التاريخية) كما لو كانت أمراً مقدساً أو تفويضاً إلهياً، فإن أية سلطة في مدى عالم الإسلام، ما أن تنحرف ذه الدرجة أو تلك، وما أن تتأبى على النقد والتقويم والرجوع إلى الجادة، حتى يغدو على المسلمين أن يثوروا لتحقيق ما عجزت الكلمة أو الحوار عن تحقيقه. ولقد كانت هذه المسألة بمثابة بداهة واضحة في أذهان المسمين وحسهم، تماماً كما كانت

[28] انظر على سبيل المثال ما رواه المقريزي في كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك تحقيق د. مصطفى زيادة، الجزء الثاني، القسم الأول، الصفحات 174-178، والنويري في كتابه اية الإرب في فنون الأدب، "سلسلة تراثنا" الجزء الثلاثون، ص 113-114، وابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. عبد الواحد وافي 468/3-472، وغيرهم.

[29] انظر للتفصيل بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، الصفحات 78-116.

[30] انظر للتفصيل المرجع السابق، الصفحات 159-217.

واضحة في عقل القيادة الراشدة وسلوكيا ا، وإن كلمات الخليفة الأول أبي بكر ﷺ التي يعرفها الجميع، لتختصر المسألة كلها بالحسم المطلوب.

إن المسلمين كانوا مدعوين دائماً لان يرفضوا طاعة السلطة لحظة اعوجاجها وخروجها عن الطريق، كما أكد ابن الخطاب وابن أبي طالب رضي الله عنهما وليس العكس أبداً كما يخيل للكثيرين.

-7-

فيما عدا حالات محدودة، فإن التعددية الفقهية والتشريعية، على العكس تماماً، قدمت مثلاً مشهوداً على حيوية العقل المسلم وقدرته على التنوع والتغاير واحتواء الخلافيات الحادة التي لم تصل حد القطيعة والعنف وسفك الدم.

في بيئتين أو حلقتين فقط، كانت التعددية الفقهية تتحول إلى العنف: الجهل والسلطة. ولطالما اصطرعت الجماهير التي لم تتلق معرفة كافية فيما بينها بسبب خلاف فقهي حول هذه المسألة أو تلك، وقد يتحول هذا الصراع إلى العنف. وأيضاً فإن السلطة التي تتبنى مذهباً فقهياً وتحاول أن توظف أجهز ا لإرغام الناس على قبوله، أو تعتمد ما يسمى اليوم بالتأحيدية أو نظام الفكر الواحد، فإ ا تجد نفسها –بشكل أو بآخر- قبالة رد الفعل الذي قد يتجاوز قنوات الحوار إلى الإكراه والقسر والعنف.

إن مؤرخاً كابن الجوزي يحدثنا في المنتظم عن نماذج لما شهدته الحالة الأولى، كما أن الصراع الدامي بين المعتزلة والحنابلة كان نموذجاً على تعسف السلطة وسياسا ا القسرية، وقريب من هذا ما شهدته الساحة الأندلسية، بسبب من تأثير هذا الفقيه أو ذاك على مراكز اتخاذ القرار في سقوف السلطة العليا.

لكن هذا كله لا يعدو –مرة أخرى- أن يكون استتثناءاً، فلقد ظل الخط الأكثر عرضاً وعمقاً وامتداداً، إنما هو خط التعددية الفقهية والتشريعية التي شملت مساحات واسعة من الزمن والمكان. كان العقل الفقهي يلاحق المتغيرات، وينسج معطياته، وفق منهجه الأصولي الخاص متميزاً ا عن المحاولات الأخرى التي كانت تنحو لان تتميز بدورها، وهكذا وبمرور الوقت، وجد المسلمون أنفسهم قبالة فقه مالكي وآخر شافعي وثالث حنفي أو حنبلي أو جعفري أو ظاهري أو إباضي، إلى آخره. وكان الحوار قائماً بين المذاهب جميعاً، في المنهج وأدوات العمل، وفي المفردات والآليات والنتائج. وكان الأخذ والعطاء يضع الأساتذة وطلبتهم على

صعيد تعددية رفضت العنف والانغلاق وبلغت أقصى درجات السماحة والنبل في التعامل مع الرأي أو الموقف الآخر.

إن تاريخنا الفكري يقدم لنا هاهنا أيضاً نموذجاً للتعددية يمكن أن نتعلم منه الكثير، ولن تطمس عليه الحالات الاستثنائية التي وضع فيها المعطى الفقهي بين استبداد السلطان وجهل الأتباع.

-8-

وهكذا، وبموازاة التوجهات الوحدوية في تاريخ الإسلام، تشكلت صيغ شتى للتعددية، على مستوى السلطة حيث ظهرت الدويلات الإسلامية والكيانات المحلية، وعلى مستوى المذهب أو المنظور السياسي حيث تشكلت الكتل والأحزاب، وعلى مستوى الفقه حيث تبلورت المذاهب والمدارس والاتجاهات، وعلى مستوى الأمة حيث تميزت البيئات والأقاليم والجماعات والأقوام والشعوب بخصوصيا ا الثقافية وتراثها. وفي كل الأحوال، وفيما عدا الاستثناءات التي تعزز القاعدة ولا تنفيها، كانت التعددية عبر هذه السياقات تتوافق مع التوجيهات الوحدوية والثوابت العقدية للأمة الواحدة ومطالبها التاريخية، ولا تعمل بمعزل عنها، أو على النقيض منها.

لقد كانت الدولة تملك سلطتها وكذلك الفقيه والجماعة أو الجماهير لكن هذه السلطة ما استعملت ضد التعددية كمبدأ، إنما ضد بعض أنماط التعددية التي أريد لها أن تمضي بالمحاولة إلى أقصى الطرف الآخر، وأن تعزلها في اية الأمر عن عقيدة الأمة ووحد ا وهمومها المصيرية.

وإذا كانت الدولة في بعض الأحيان تعتمد سلطتها لمصادرة التعددية إذا شكلت تحدياً ما لأمتها وسياد ا، فإن الفقهاء والجماهير وجدوا في التعددية فرصة طيبة للتحقق بالتنوع والخصب والعطاء، وللتعبير عن الذات في دائرة الإسلام نفسه، وليس بعيداً عنه.

ويجب أن نتذكر، في ختام هذا التحليل الموجز لظاهرة الوحدة والتنوع في تاريخ الإسلام، أن هذا التاريخ لم يشهد، إلا في مساحات محدودة منه فحسب، ما اصطلح عليه في العصور الحديثة (بالثقافة الموجهة)، أي تدخل السلطة الرسمية في النشاط الثقافي وإرغامه على التوجه في قنوات محددة، وبالتالي في تعامل المسلم مع ثقافة الآخرين. كانت القضية في معظم الأحيان اختياراً حراً لم تضبطه إلا المعايير الطوعية للعقيدة الإسلامية نفسها في الأخذ أو الرفض أو التبديل والتحوير.

إن تدخل السلطة أو المؤسسة الرسمية في توجيه النشاط المعرفي كان في حالات قليلة مستثناة، يأخذ طابع الإلزام أو الإرغام عل دخول هذا النشاط، أو جانب منه، في القناة الرسمية (وهذا ما حدث على سبيل المثال في أواخر العصر العباسي الأول عندما تبنت الدولة المذهب الاعتزالي وما حدث في بعض مراحل التاريخ الأندلسي في سلسلة الأفعال وردودها بين الفلاسفة والمتصوفة والمرابطين والموحدين... إلى آخره). ولكن المساحات الأوسع للممارسة الرسمية كانت تتمثل في تحفيز النشاط المعرفي والإعانة عليه بوسائل وإمكانات السلطة نفسها (ولنتذكر على سبيل المثال مؤسسة دار الحكمة ودورها في النشاط التأليفي، والجهود التي بذلها الخلفاء العباسيون الأوائل في مجال الترجمة عن الثقافات الأخرى وبخاصة اليونانية والهيلينية)، وفيما عدا هذه الحالات المحددة قياساً على حالات التعامل الحر مع الثقافات الأخرى، فإن المثقف أو العالم المسلم، أبحر في خضم ثقافات الآخرين لكي يمار حريته المنضبطة في معظم الأحيان بمعايير العقيدة التي ينتمي إليها.

لا ريب أن حرية الاختيار المعرفي في التعامل مع ثقافات الآخرين فتح الطريق لذهاب بعض المشتغلين بالمعرفة إلى الطرف الأقصى في هذا التعامل، متجاوزاً أحياناً بعض الضوابط والمعايير العقدية أو الشرعية، على الرغم من أنه في قناعاته الذاتية كان يضع نفسه في دائرة الإيمان، وكان يرى في نشاطه المعرفي المنفتح هذا تعزيزاً لرؤيته بوصفه مسلماً (وهذا ينطبق كما هو معروف على العديد من المشتغلين بالفلسفة والقليل من المعنيين بالأدب بوصف الفلسفة والأدب من وسائل التعبير عن الذات)، ونادراً ما كان هؤلاء يدمغون بالمروق أو الهرطقة، كما أ م –من جهتهم- لم يتبحجوا، كما حدث في دوائر الثقافات الأخرى، بالخروج عن الدين الذي ينتمون إليه. (ويجب أن نلاحظ هنا أن بعض حركات الردة العقدية كالزندقة مثلاً لا تدخل في هذا السياق، وهي في اية الأمر حركة محدودة، ولا يمكن أن تحسب على مسار النشاط الإسلامي مع معارف الآخرين لأ ا خارجة في الأساس عن مطالب هذا النشاط).

وامتداداً لانحسار دور السلطة أو المؤسسة في تحديد مسار النشاط المعرفي للمفكرين والعلماء المسلمين، إبداعاً أو نقلاً عن الآخرين، لا بد من التأشير على واحدة من أكثر ميزات التاريخ لمعرفي للمسلمين أهمية، والتي تنبثق –كما ه واضح- عن المنظور المعرفي للإسلام وتوجهه الأساسي في الكشف والتنقيب، ودعوته الملحة للتلاؤم بين العقل والإيمان واعتبار أولهما أداة ضرورية لتعزيز الثاني وتأكيده، تلك

هي أن تاريخنا المعرفي لم يشهد أيما إدانة أو ارتطام بين السلطة والمؤسسة وبين العالم الذي يكتشف حقيقة ما، أو يطرح نظرية، أو يصوغ قانوناً، أو يبتكر مفردة في سياق نشاطه العلمي.

إن كشفاً ما في الفلك أو الكيمياء أو الرياضيات أو الجغرافيا أو الطب أو النبات أو الحيوان... إلى آخره... لم يقد صاحبه إلى المحاكمة أو رأسه إلى الجلاد، مما شهدته الساحة الأوربية (غاليليو، كبلر، برونو... إلى آخره(، بل على العكس، كان الكشف في معظم الأحيان فرصة لتأكيد الإيمان لا لنفيه أو إدانته.

ولقد كانت هذه الحقائق والممارسات جميعها فرصة لمزيد من التنوع والخصب الفكري والعلمي لا بد من وضعه في الحساب ونحن نتحدث عن قيم الوحدة والتنوع في تاريخ لمسلمين، بوصفه رصيداً مضافاً للتعددية الفكرية، وحتى العلمية، التي تدور في ناية الأمر في فلك المطالب الوحدوية الأساسية لعالم الإسلام[31].

---

[31] رفاءً لزميلي الفاضلين الأستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان والأستاذ الدكتور محمد عمارة لا بد من الإشارة إلى تعقيبا ما القيمة على البحث التي منحتني فرصة طيبة لإعادة صياغة بعض الاستنتاجات أو الإضافة عليها وإغنائها.

نحو فقه ميسر معاصر

يوسف القرضاوي*

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه من اتبع هداه... وبعد:

فإن الإسلام، إذا أردنا تلخيصه في كلمتين اثنتين، قلنا: هو عقيدة وعمل أو إيمان وسلوك. والعلم المتكفل ببيان العقيدة وتعاليمها وشرحها هو علم التوحيد، والعلم المتكفل ببيان العمل ومعرفة ما له من حكم شرعي هو علم الفقه. وهناك علم اختص بالأعمال الباطنة، أي ما يتعلق بأعمال القلوب، محبوبة كانت أو مبغوضة، وهو علم التصوف، أو السلوك.

ومن أئمتنا من وضع هذه العلوم كلها جنباً إلى جنب في نسق واحد، كما فعل ذلك الإمام أبو حامد الغزالي (توفي505هـ) في كتابه الشهير "إحياء علوم الدين" الذي استوعب كل ما يهم المسلم معرفته من قواعد العقائد التي يهتم ا علم الكلام، أو التوحيد، ومن الأعمال الظاهرة –عبادات ومعاملات- التي يهتم ا علم الفقه، ومن الأعمال القلبية الباطنة –مهلكات ومنجيات- التي يهتم ا علم التصوف، والتي هي لب الكتاب وجوهره.

ومن الأئمة من أدخل التوحيد والعقائد تحت اسم الفقه، وسماه "الفقه الأكبر" كما روى ذلك عن الإمام أبي حنيفة. ومنهم من أدخل ما لا بد من تعلمه من العقائد والآداب في الكتب الموضوعة أساساً للفقه، كما نرى ذلك في كتاب

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة الأزهر، 1393هـ/1973م، رئيس مركز بحوث السنة بجامعة قطر.

"الرسالة" لابن زيد القيرواني (توفي376هـ)، وهي مشهورة في الفقه المالكي، ومشروحة لأكثر من واحد، فقد بدأها بما يجب معرفته من العقائد، وختمها بمجموعة من الأحكام المتعلقة بالآداب والأخلاق، مما أُمر به أو نهي عنه. وكما فعل ذلك الإمام الظاهري أبو محمد ابن حزم (توفي456هـ) في كتابه المعروف "المحلى"، فقد بدأه بأهم ما يجب العلم به من العقائد والأصول.

ولكن الذي اشتهر في الاصطلاح، واستقر عليه الأمر، هو إفراد علم الفقه بالأفعال الظاهرة للمكلفين، من عبادات أو معاملات، ليعرف به الحلال من الحرام، والصحيح من الفاسد، والمشروع من غير المشروع، وعلى أساسه قامت (مجامع الفقه).

وفي ضوء هذا التحديد نتحدث هنا عن (تيسير الفقه) أو (الفقه الميسر المعاصر).

حول تيسير الفقه

علم الفقه

الفقه: كما يعرّفه أهله هو: معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فهو علم القانون الإسلامي، ولكنه ليس كعل القانون الوضعي، بل هو اعمق وأشمل وأوسع دائرة.

علم الفقه هو: العلم الذي يضبط حياة الفرد المسلم والجماعة المسلمة بأحكام الشرع، سواء منها ما يختص بالعلاقة بينه وبين الله تعالى، وهو ما ينظمه فقه العبادات، أم ما يتصل بالعلاقة بين المرء ونفسه، وهو ما ينظمه فقه الحلال والحرام، وأدب السلوك الشخصي، أم ما يتصل بالعلاقة بينه وبين أفراد أسرته وهو الزواج وما يترتب عليه، أو ما يسمى (الأحوال الشخصية)، أم ما يتعلق بتنظيم المبادلات والعلاقات المدنية بين الناس بعضهم وبعضن وهو ما يسمى (المعاملات)، ويدخل في القانون تحت اسم (القانون المدني)، أم ما يتصل بالجرائم والعقوبات وهو ما يسمى في الفقه (الحدود والقصاص والتعزير) ويدخل في القوانين تحت عنوان (التشريع الجنائي)، أم ما يختص بالصلة بين الدولة والشعب، أو بين الحاكم والمحكوم، وهو ما يسمى (السياسة الشرعية)، ويسمى عند القانونيين (القانون الدستوري) أو (الإداري)، وهناك أيضاً الجهاد والسير وهو ما يدخل تحت اسم (العلاقات الدولية).

إن الأمة الإسلامية ليست أمة سائبة، بل هي أمة ملتزمة بعقيدة وشريعة، وإن الفقه هو الذي يضبط الدورة الحضارية للأمة بأحكام الشرع، فيكون إيقاعها الحضاري وفق ما يريده الإسلام، وما يأمر به، حركتها للإسلام وبالإسلام.

وليس الفقه -إذن- خاصاً بالأحكام الفردية والأسرية، بل هو يشمل الحياة الاجتماعية والسياسية والدستورية والمالية والدولية، وسائر مجالات الحياة.

وقد اعتاد المسلمون في عصور التراجع والانحطاط والانحراف -وإلى اليوم- أن يسألوا الفقه في مسائل الحيض والنفاس والطهارة والصلاة والرضاع والطلاق ونحوها، ولا يسألوه في الأمور الكبيرة التي تتعلق بمصير الأمة وكيا ا ورسالتها، كما نرى ذلك في عصرنا.

لا يسألونه عن تسلط الحكام العملاء الخونة، أو الحكام الجبابرة المستبدين على شعو م المقهورة!

لا يسألونه عن تزوير الانتخابات الذي أصبح ظاهرة مميزة لأوطاننا العربية والإسلامية، فنحن -دون العالم- بلاد التسعات الخمس المعروفة (99.999٪)!

لا يسألونه عن الظلم الاجتماعي: ظلم الأغنياء للفقراء، والأقوياء للضعفاء، وأرباب العمل للعمال، وأصحاب النفوذ للمستضعفين!

لا يسألونه عن التهاون في أرض الإسلام، والتنازل عنها لمن اغتصبها بالقوة، والاعتراف بأنه أصبح مالكها.

لا يسألونه عن السكوت على شعوب إسلامية تذبح وتباد على مرأى ومسمع من أمة الإسلام، ولا تجد من يشد أزرها في محنتها، ويعينها على عدوها.

ويوم سأل بعضهم الفقه الإسلامي في قضية حساسة هي حكم المرتد في شريعة الله وأجاب الفقه بصراحة على لسان فقهائه ودعاته، قامت الدنيا ولم تقعد!

شرعة التيسير

هذا الفقه الرحب مطلوب تيسيره للناس في عصرنا، وهو واجب على أهل العلم من الأفراد وا امع والهيئات والجامعات.

وأود أن أقرر في بداية الأمر أن التيسير أمر مطلوب شرعاً في ذاته، وليس مجرد استجابة لضغط الواقع، أو تناغماً مع روح العصر، كما قد يتصور بعض الناس. فالشريعة الإسلامية مبناها على اليسر، لا على العسر، وتعليمها للناس مبني على التيسير لا على التعسير، والدعوة إليها قائمة على التبشير لا على التنفير.

أما ابتناء الشريعة على اليسر، فهو واضح غاية الوضوح، من آيات القرآن الكريم، فهو يقول في ختام آية الطهارة: ما يريد الله ليجعلَ عليكم من حرجٍ ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرونَ (المائدة: 6).

ويقول في ختام آية الصوم: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة: 185).

ويقول بعد أن شرع العفو في القصاص بعوض أو بغير عوض: ذَلك تخفيف من ربكم ورحمةٌ (البقرة: 178).

وينفي الحرج عن الدين نفياً عاماً بقوله تعالى: وما جعلَ عليكم في الدين من حرجٍ (الحج: 78).

وحسبنا هذه الآية العامة المطلقة، يخاطب الله ا رسوله الكريم: وما أرسلْناك إلا رحمةً للْعالَمين (الأنبياء: 107).

واقتباساً منها جاء قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما أنا رحمة مهداة"[1].

وقال لأصحابه حين هموا بالأعرابي الذي بال في المسجد: "لا تزرموه -أي لا تقطعوا عليه بولته- وصبوا عليه ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين."[2]

ولما بعث أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل إلى اليمن، زودهما بوصية جامعة مختصرة قال فيها: "يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا."[3]

فهذا المنهج المحمدي في الدعوة والتعليم: التيسير لا التعسير، والتبشير لا التنفير، والتطاوع لا الاختلاف.

وما قاله لمعاذ وأبي موسى قاله تعليماً للأمة كلها فيما رواه عنه أنس: "يسروا ولا تعسروا، بشروا ولا تنفروا"[4].

المقصود بتيسير الفقه

ويقصد بتيسير الفقه أمران:

---

[1] رواه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي عن أبي هريرة، كما رواه سعد بن أبي صالح مرسلاً، صحيح الجامع الصغير (2345).

[2] رواه عن أبي هريرة البخاري والترمذي والنسائي في كتاب الطهارة.

[3] متفق عليه عن أبي موسى ومعاذ كما في اللؤلؤ والمرجان، حديث (1130).

[4] متفق عليه عن أنس، المصدر السابق (1131).

أولهما: تيسير فهمه للمسلم المعاصر المشغول بمتاعب الحياة، المزحوم بكثرة المعارف التي تخرجها المطابع أو تشحن ا (الكومبيوترات) كل يوم، بل كل لحظة، مما يعرف اليوم تحت عنوان: (انفجار المعرفة) أو (ثورة المعلومات) ونحوهما.

وثانيهما: تيسير أحكامه نفسها للعمل والتطبيق، بالبعد عن التغليظ والتشديد، وترجيح التخفيف والتيسير. وسنخص كلاً من الأمرين بحديث.

أولاً: تيسير الفقه للفهم

أما تيسير الفقه للفهم، فيتحقق بعدة أمور:

1- أن يكتب بلغة مبسطة، وأسلوب سهل، بعيد عن الإغراب في الألفاظ، والتكلف في العبارات.

2- تجنب وعورة المصطلحات التي فيها كثير من الغموض لدى القارئ غير المتخصص، و(ترجمتها) إلى عبارات سلسة مفهومة للشخص العادي.

3- التوسط بين الإيجاز الملغز الذي عرفت به (المتون) في المذاهب المتبوعة، وتلك المتون التي كان المقصود منها تسهيل الحفظ، ثم احتاجت المتون إلى شروح، والشروح إلى حواش، والحواشي أحياناً إلى تقريرات... وبين الإطناب الممل الذي يتوسع في الشرح والتفصيل في غير حاجة إلى ذلك.

4- مخاطبة العقل المعاصر باللسان الذي يبين له، كما قال تعالى: وما أرسلْنا مِن رسولٍ إلا بِلسانِ قَومِهِ لِيبين لَهم (إبراهيم: 4)، واللسان في هذه الآية -في فهمي- أعمق وأوسع من مجرد مخاطبة العرب بالعربية، والإنجليز بالإنجليزية إلخ، بل يشمل ذلك مخاطبة العوام بلسان العوام، والخواص بلسان الخواص، فلكل لغته وعقليته، وكذلك الإنسان في القرن الخامس عشر الهجري غير الإنسان منذ قرنين أو ثلاثة من الزمان.

5- ومن ذلك استخدام معارف العصر في بيان الحكم الشرعي، أو في ترجيح بعض الآراء الفقهية على بعض، أو في بيان حكمة الشارع فيما شرع: إيجاباً أو استحباباً، أو تحريماً أو كراهة، أو إباحة.

6- ومنه، ترجمة المقادير الشرعية إلى مقادير العصر، كالصاع، والوسق، والقلة، والذراع، والدرهم، والدينار، والأوقية، ونحوها، في الطهارة وفي نصاب الزكاة، ونصاب السرقة، وأقل المهر، والدية، ونحوها.

7- استخدام بعض المصطلحات الحديثة إذا كانت تعين على فهم الأحكام الشرعية، مثل استعمال كلمة (وعاء الزكاة) بدل (المقادير التي تجب فيها الزكاة) ويمكن الجمع بينهما.

8- حذف ما لا حاجة إليه في عصرنا من الصور الافتراضية، أو المسائل التي لم تعد قائمة في زماننا، مثل الأحكام الكثيرة الوفيرة المتعلقة بالرق والرقيق، وهي من الكثرة والوفرة بحيث لا تكاد تقرأ باباً من أبواب الفقه في العبادات أو المعاملات إلا طالعتك في صور وأمثلة شتى.

فلا بد أن يرتبط الفقه بالواقع، ويبين حكمه، فلا يجوز أن يطيل ويفصل أحكام شركات (المفاوضة) و (العنان)و (الوجوه) ونحوها مما أطنبت فيه كتب الفقه، ويلوذ بالصمت المطبق، إزاء (شركات المساهمة) و (التضامن) و (التوصية بالأسهم) ونحوها، مما يتعامل الناس معه اليوم في مختلف أوطان الإسلام.

ومثل ذلك أن يتوسع ويطنب في زكاة الأنعام من الإبل والبقر والغنم وما فيها من بنت مخاض، وبنت لبون، ويسكت عن زكاة أموال الشركات المذكورة وزكاة المصانع والعمارات وغيرها من (المستغلات).

ومثل ذلك: أعمال البنوك، وشركات التأمين، وأسواق السلع (البورصات) وغيرها، مما يسأل المسلمون عن حكمه في كل مكان.

9- بيان الحكمة من التشريع، حتى يقتنع به العقل، ويطمئن إليه القلب، فإن الله تعالى لم يشرع شيئاً إلا لحكمة، وهو كما تنـزه عن الباطل في خلقه: ربنا ما خلَقْت هذَا باطِلًا (آل عمران: 191)، تنـزه عن العبث في شرعه. حتى إن القرآن الكريم جعل للعبادات المحضة عللاً وحكماً مفهومة... كما في قوله عن الصلاة: ِإن الصلَاةَ تنهى عن الْفَحشاءِ والْمنكرِ (العنكبوت: 45)، وقال في تعليل فرضية الصيام لَعلكُم تتقُونَ (البقرة: 183)، وفي الحج: ِليشهدوا منافِع لَهم ويذْكُروا اسم اللهِ (الحج: 28)، كما قال في الزكاة: تطَهرهم وتزكيهم ِبها (التوبة: 103).

وينبغي الاستفادة مما يكتبه الاختصاصيون في هذا العصر، مما يفيدنا في بيان حكمة الشرع، واشتماله على أعلى المصالح للبشر، مثل ما يكتبه الأطباء في بيان مضار الخمر وأكل لحم الخنـزير، والأمراض الخطيرة التي تنشأ من اقتراف الزنى، والشذوذ الجنسي، ونحو ذلك.

ومثله ما يكتبه الاقتصاديون عن الآثار المدمرة للربا في الحياة الإنسانية.

وما يكتبه النفسيون عن أثر الصلاة والعبادة في تكوين الشخصية السوية القوية المتمتعة بالسكينة والطمأنينة، التي لا تنهار لأول صدمة.

على أنه يجب الحذر والتحذير من التعليلات (القاصرة) التي تفتح باباً للمتحللين والمنكرين، مثل تعليل تحريم الربا باستغلال حاجة الفقير، وتعليل تحريم الزنى بمنع اختلاط الأنساب، فهذه وما شا ها تعليلات قاصرة لا تغطي كل الصورة الواقعية.

10- ربط الأحكام الجزئية بالمقاصد الكلية العامة للشريعة ولرسالة لإسلام، فإن الإسلام كل لا يتجزأ، فالذي يتحدث عن نظام (العاقلة) في الديات، الذي يحمل العاقلة (أي العصبة) دية قتل الخطأ وشبه العمد، ينبغي أن يذكّر بنظام (النفقات) بين الأقارب، ونظام (المواريث) حتى تتضح الصورة الكلية ويتقابل جانباً الغنم والغرم معاً، وبذلك ترتبط الأحكام بعضها ببعض.

11- التخفيف من كثرة الزوائد والتشعيبات والتعقيدات التي أضافتها العصور المختلفة -خصوصاً في مجال العبادات- حتى غدت كمّاً هائلاً من الجزئيات التفصيلية التي نقلت تعلم الدين من اليسر إلى العسر، حتى إني لا أنسى كيف كنت -وأنا صغير السن- أقضي في استماع دروس رمضان بين المغرب والعشاء الشهر كله، ولا نكمل ما يتعلق بالوضوء والطهارة، حتى قلت مرة مازحاً: إننا طوال ثلاثين ليلة لم نخرج من دورة المياه!

وقد كان الرجل يأتي من البادية إلى النبي ﷺ فيتعلم الوضوء والصلاة بمشاهدة وضوء النبي الكريم وصلاته مرات معدودة، وقد قال: صلوا كما رأيتموني أصلي. وقد يوجه ببعض الإرشادات والتوجيهات، ثم يعود إلى قومه وقد تفقه في الدين، ليعلم قومه ما تعلمه.

أما أن يذكر بعض الفقهاء بضعة عشر شرطاً لصحة تكبيرة الإحرام، يجب أن يح

.0فظها من يريد صحة صلاته، فهذا لم يجيء به كتاب ولا سنة، ولا قام عليه تعليم السلف الصالح.

12- الاستفادة من كل ما كتب في عصرنا من العلماء الثقات، في شتى جوانب الفقه الإسلامي، وخصوصاً في الفقه المقارن، ومن قرارات ودراسات ا امع الفقهية والعلمية في أنحاء عالمنا الإسلامي، ومن الرسائل الجامعية العلمية للماجستير والدكتوراه في الموضوعات الفقهية، ومن أجزاء الموسوعات التي صدرت في

الكويت والقاهرة، ومن البحوث والفتاوى التي تصدر عن إدارات الإفتاء المختصة. وكذلك ما يصدر عن هيئات الرقابة الشرعية للمصارف الإسلامية.

13- يحسن أني يكون هناك أكثر من كتاب في الفقه، مثل كتاب لمستوى معين من الثقافة والإدراك، يتدرج مع المسلم كيفاً وكماً، ويبدأ بالعبادات ثم بشؤون الأسرة ثم بالمعاملات المهمة، ثم بعد ذلك يشمل أبواب الفقه كلها. ويمكن أن يكون على مستويين أو ثلاثة.

وقد كان علماؤنا السابقون يراعون هذا في تأليفهم؛ فنجد الإمام أبا حامد الغزالي (توفي505هـ) يؤلف في فقه الشافعية: الخلاصة ثم الوجيز ثم الوسيط ثم البسيط أي المبسوط الموسع وفيه قال بعض الشافعية:

نصر المذهب حبر أحسن الله خلاصه

ببسيطٍ ووسيطٍ ووجيز وخلاصه

14- يلتزم بالترقيم وعلاماته المتفق عليها. وتضبط الآيات والأحاديث بالشكل، مع الالتزام بترقيم الآيات وبيان سورها، وتخريج الأحاديث تخريجاً غير مفصل، وذلك ببيان من أخرج الحديث وبيان درجته إن لم يكن في الصحيحين أو أحدهما، على ألا يستدل بحديث يقل عن درجة الحسن.

15- ينبغي الاستعانة بكل وسائل الإيضاح الممكنة، التي أتاحها لنا العلم الحديث، لتساعد على زيادة الفهم للأحكام الشرعية، من كل ما هو مباح وملائم ومتيسر من رسوم توضيحية، وصور فوتوغرافية، وخطوط بيانية، ومن جداول وخرائط وغيرها، تأسياً بالنبي ﷺ الذي كان يعلم أصحابه بالخط على الرمال، وضرب الأمثلة للتقريب والتوضيح.

16- يجب وضع فهارس مفصلة في اية الكتاب الذي يؤلف في الفقه، بعضها حسب الموضوعات، وبعضها حسب الألفاظ المعجمة، وبعضها للآيات، وبعضها للأحاديث، وغير ذلك مما يعتبر مفاتيح ضرورية للباحث في الكتاب.

ثانيا: تيسير الفقه للعمل والتطبيق

ذلك هو التيسير في تقديم الفقه، وتقريبه إلى عقل المسلم المعاصر غير المتخصص، أي إلى جمهور المسلمين، وهذا هو الشق الأول من التيسير.

أما الشق الثاني من التيسير فيتعلق بالتيسير في أحكام الفقه ذاتا، بحيث يسهل على المسلم المعاصر تنفيذها والالتزام ا في العبادات والمعاملات وسائر شؤون الحياة فردية واجتماعية.

وليس معنى التيسير الإتيان بشرع جديد من عند أنفسنا، نسقط به عن الناس ما فرضه الله عليهم، أو نحل لهم ما حرّم الله عليهم، أو نبتدع لهم في الدين ما لم يأذن به الله تعالى.

فهذا ليس من التيسير الذي نريده في شيء، بل هو تزييف وتحريف، لا يقبله عالم مسلم يحتم دينه، ويحترم عقله.

إنما نريد بالتيسير هنا جملة أمور:

1- مراعاة جانب الرخص:

مراعاة جانب اليسر والرخص في الشريعة إلى جوار العزائم، فلكل أهله، ولا ينبغي أن نعامل الناس كلهم بمستوى واحد. ولا يطالب الضعفاء بما يطالب به الأقوياء، ولا حديث العهد بالإسلام أو بالتوبة، مثل العريق في الإسلام والالتزام به. فقد قبل الرسول ﷺ من بعض الأعراب الاكتفاء بالفرائض الأساسية وحدها، مع حلف أنه لا يزيد عليها ولا ينقص، ومع هذا قال: "أفلح إن صدق" أو "دخل الجنة إن صدق"[5].

وقال في بعض الأحوال: "من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا"[6].

وقال ﷺ: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته"[7]، "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه"[8].

2- مراعاة الضرورات والظروف المخففة:

ومن ذلك: مراعاة الظروف والأعذار المخففة، والضرورات التي تبيح المحظورات، مع تقييدها بأن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها[9].

وينبغي التذكير هنا بكلمة نقلها الإمام النووي في مقدمات ا موع عن الإمام الكبير سفيان بن سعيد الثوري، الذي انعقدت له الإمامة في الفقه، وفي الحديث، وفي الورع. فقد قال رضي الله عنه، وما أروع ما قال:

---

[5] متفق عليه عن طلحة: رواه البخاري (1396و5982) مسلم (13).

[6] متفق عليه عن أبي هريرة: البخاري (1397) ومسلم (14).

[7] رواه أحمد عن ابن عمر، وصححه الشيخ شاكر (5866و5873) والبزار والطبراني، قال الهيثمي (62/3): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، والبزار والطبراني في الأوسط، وإسناده حسن، وابن حبان في صحيحه (2742).

[8] رواه ابن حبان عن ابن عباس)354(وصححه محققه، والبزار والطبراني وقال الهيثمي (162/3): "رجالهما ثقات" وحسنه المنذري في الترغيب والترهيب انظر كتابنا المنتقى الحديث رقم 554.

[9] انظر: رسالتنا عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية.

"إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيه فيحسنه كل أحد"[10]!

ولا بد أن نلحظ قوله: الرخصة من ثقة، وهو من يوثق بفقهه ودينه معاً. أما من فقد الأمرين أو أحدهما، فهو يترخص فيما لا يجوز الترخص فيه، فيصادم القواطع والمحكمات من نصوص الشرع وقواعده.

3- ضرورة التيسير في زمننا:

وإذا كان التيسير مطلوباً دائماً، كما أمرنا رسول الله ﷺ فهو ألزم ما يطلب في عصرنا هذا؛ نظراً لرقة الدين في أنفس الكثيرين، وغلبة النـزعات المادية، وتأثر المسلمين بغيرهم من الأمم، نتيجة لشدة الاتصال بين العالم بعضه وبعض، حتى قال من قال: إن العالم قريتنا الكبرى! ولم يعد في استطاعة أحد أن يعيش في عزلة عن غيره، وأجهزة الإعلام تقتحم عليه داره، وتريه ما يجري في أقصى أطراف العالم، وخصوصاً اليوم بعد ما عرف باسم (البث المباشر).

وهذا ما عبر عنه علماؤنا في العصور المتأخرة بـ (تغير الزمان) أو (فساد الزمان) وجعلوه سبباً من أسباب تغير الفتوى، كما ذكر العلامة ابن عابدين وغيره.

فقد قال ابن عابدين في رسالته "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف": "إن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد"[11].

والمنهج الذي أراه -وهو منهجي الذي وفقني الله للالتزام به في الفتوى والتأليف والتدريس- هو التيسير، في الفروع، والتشديد في الأصول.

فإذا كان هناك وجهتا نظر، أو قولان متكافئان أو متقاربان في قضية، أحدهما أحوط، والآخر أيسر، فينبغي أن نختار للفتوى لجماهير الناس: الأيسر لا الأحوط.

والحجة في هذا: ما قالته عائشة رضي الله عنها: "ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً"[12].

---

[10] انظر: المجموع للنووي، ج1ص.

[11] انظر: رسائل ابن عابدين ج2، ص 135.

[12] متفق عليه عن عائشة، اللؤلؤ والمرجان (1502).

وقوله فيمن أطال بالناس الصلاة: "أيها الناس، إن منكم منفّرين، فأيكم ما صلى بالناس، فليوجز، فإن فيهم الكبير والضعيف وذا الحاجة"[13]، فأشار إلى ضرورة رعاية ظروف الناس، والتخفيف عنهم، وخصوصاً الضعفاء منهم.

والدارس المتعمق يلاحظ أن فقه الصحابة والسلف كان يتجه غالباً إلى الأيسر؛ وفقه من بعدهم كان يتجه غالباً إلى الأحوط.

فالصحابة –فيما أثر عنهم من فقه- نجدهم أكثر الناس تيسيراً على الخلق، والتابعون على جهم وإن لم يبلغوا درجتهم، والأتباع على ج التابعين، وإن لم يكونوا مثلهم، لأ م بدأوا يتجهون إلى الأحوط، و كل جيل أخذ يضيف بعض (الأحوطيات) إلى ما قبله.

وإذا كثرت (الأحوطيات) في الفقه المتصل بحياة الناس، فإن مجموعها التراكمي سينتهي إلى شيء من الآصار والأغلال التي جاء النبي ﷺ بوضعها عن الأمة، فقد جاء في وصفه في كتب أهل الكتاب: ويضع عنهم إصرهم والْأَغْلَالَ الَتي كَانت علَيهم (الأعراف: 157)، ومن الأدعية التي علمها الله للمسلمين وختمت ا سورة البقرة: ربنا ولَا تحمِلْ علَينا إِصرا كَما حملْته علَى الَذِين مِن قَبلِنا (البقرة: 286).

4- التضييق في الإيجاب والتحريم:

ومن التيسير المطلوب: التضييق والتحري البالغ في تكليف الناس بالأحكام وخصوصاً في مجال الفرض والتحريم، فلا يجوز التوسع في ذلك بأدنى دليل، بل لا بد من نص صحيح الثبوت، صريح الدلالة، على فرضية الفرض، وحرمة الحرام، أو قياس واضح العلة على نص، فإنا نقطع أن الشريعة العادلة لا تفرق بين متماثلين كما لا تسوي بين مختلفين.

وقد كان السلف يتحرجون من التحريم -ومثله الفرضية- إلا أن يكون معهم دليل لا شبهة فيه، كما هو مذهب الحنفية، وإلا نـزلوا من الفرض إلى الواجب، ومن الحرام إلى المكروه.

ولهذا كثر في كلامهم مثل قول: يعجبني كذا وكذا، أو استحب كذا وكذا، ولا يصرح بالوجوب إلا ما علم جزماً بوجوبه.

[13] متفق عليه عن أبي مسعود الأنصاري، المصدر نفسه (267).

وقولهم في جانب المنهيات: أكره كذا، ولا أحب كذا، ولا يعجبني كذا، ولا يصرحون بالتحريم، إلا ما علم جزماً بتحريمه. ويدل على هذا الاتجاه موقف الصحابة من شرب الخمر، فقد ظل بعضهم يشربها ويقول: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً، على الرغم من نـزول آية: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: 219)، وآية ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: 43)، حتى نـزلت الآية الثالثة وفيها البيان الشافي، الذي ارتقبوه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90).

ويبدو من التأمل في القرآن والسنة: أن الإسلام كان حريصاً على تقليل التكاليف، وتوسيع (منطقة العفو) رحمة بالمكلفين غير نسيان.

ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (المائدة: 101).

وقد توسع في شرحها والتعليق عليها العلامة محمد رشيد رضا رحمه الله، وجعلها أساس كتابه يسر الإسلام.

وفي السنة نجد قوله عليه الصلاة والسلام: "إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته"[14].

وقوله ﷺ: "دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم"[15]، وفي رواية: "فإنما أهلك الذين قبلكم كثرة مسائلهم" الحديث[16]

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً". ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[17] (مريم: 64).

والحديث الآخر: "إن الله قد حد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها"[18].

---

[14] متفق عليه عن سعد بن أبي وقاص. كما في اللؤلؤ والمرجان (1521).

[15] متفق عليه عن أبي هريرة، المصدر نفسه)846(.

[16] هذه الرواية لمسلم (1337).

[17] رواه الحاكم عن أبي الدرداء وصححه (375/2)، ووافقه الذهبي وقال الهيثمي (171:1): رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون.

5- التحرر من العصبية المذهبية:

ومن التيسير المنشود: التحرر من الالتزام بمذهب واحد معين، يؤخذ به في جميع الأبواب والمسائل، عبادات ومعاملات، وإن كان فيه من التعسير والتضييق ما فيه، وكذلك إن ظهر ضعف دليله ومستنده الشرعي، في مقابل المذاهب الأخرى.

فالمذهب الواحد قد يضيق في بعض المسائل والقضايا، ولكن الشريعة بنصوصها ومقاصدها ومجموع مذاهبها وتراث فقهائها، فيها من السعة والمرونة، ما يعطي حلاً لكل مشكلة، ودواءً لكل داء من طب الشريعة نفسها.

لقد ذم علماء المسلمين المحققون التقليد وأنكروه، ولم يعتبروا المقلد عالماً، وإنما هو تابع لغيره، إذ التقليد هو قبول قول الغير بلا حجة، والعلم هو معرفة الحق بدليله. يقول الإمام ابن الجوزي: "إن المقلد على غير ثقة فيما قلد، وفي التقليد إبطال منفعة العقل، لأنه خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة"[19].

وقال غيره: لا يقلد إلا عصبي أو غبي!

وأبطل العلامة ابن القيم التقليد ورد على دعاة التقليد من واحد وثمانين وجهاً: في إعلام الموقعين.

وتحررنا من صارمة التقليد والعصبية لمذهب معين، لا يعني أن نذم المذاهب أو ننال من شأن الأئمة الكبار ﭫ، فهذا لا يقوله مسلم شم رائحة العلم، وقد ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتاباً قيماً شهيراً في ذلك سماه "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" بيّن في أعذار الأئمة في ترك ما تركوه من الحديث.

كما أن هذا التحرر لا يعني الاستغناء عن فقه المذاهب وكتبها وما حفلت به من تعليلات وتخريجات وتفصيلات، ومناقشات ثرية، لا يشك في قيمتها دارس ينشد الحق ويبحث عن الصواب بأدلته.

إنما نعني بالتحرر: ألا يقيد الفقيه نفسه بغير ما قيده الله به ورسوله، فيأخذ من أي مذهب كان ما يراه أقوى حجة، وأرجح ميزاناً في ضوء المعايير الشرعية، وفي هذا توسعة وتيسير كبير.

وإنما قلنا بذلك لعدة أسباب مفصلة في مواضعها، أستطيع أن أوجز أهمها فيما يأتي:

---

[18] رواه الدارقطني وحسنه النووي في الأربعين، ونازعه ابن رجب في شرحه للحديث في جامع العلوم والحكم.

[19] من كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص 81.

أ- أن التقيد بالمذاهب، التزام بما لا يلزم ولا يجب ديناً وشرعاً، إذ لا واجب –ديناً وشرعاً- إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ورسوله اتباع مذهب معين من مذاهب الأئمة، إنما أوجب اتباع الكتاب والسنة، وهذه المذاهب إنما نشأت بعد أن اكتمل الدين، وانقطع الوحي، في القرن الثاني أو الثالث للهجرة، فلا يتصور أن يأتي الدين بإيجاب اتباعها وهي لم تنشأ بعد.

ب- إن الأئمة المتبوعين أنفسهم نهوا عن تقليدهم، كما روى ذلك الحافظ ابن عبد البر ونقله عنه ابن القيم وغيره.

فليس في وجوب اتباعهم كتاب ولا سنة ولا إجماع، وقول المقلدين بوجوب اتباع المذاهب غير معتبر، لأن المقلد لا يقلد، حتى إنهم لو أجمعوا لم يكن إجماعهم معتبراً، لأن الإجماع المعتبر، هو اتفاق المجتهدين في عصر من العصور، لا اتفاق المقلدين.

ج- أن العلماء المقلدين أنفسهم قد رجحوا: أن العامي لا مذهب له، وأن مذهبه مذهب من يفتيه من العلماء.

وجماهير المتعلمين في عصرنا هي التي تستفتينا وتسألنا أن نقدم لها فقهاً عصرياً ميسراً، فليس لها هي مذهب معين، إنما مذهبها ما يقدمه أهل العلم لها مقروناً بأدلته.

د- إننا مطالبون أن نقدم أحكام الإسلام للناس لنرغبهم في هذا الدين، ونحبب إليهم أصوله وتعاليمه. فهل من المقبول أن نقدم لهؤلاء نماذج أربعة –أو سبعة أو ثمانية- تمثل المذاهب المتبوعة، ونقول لهم: إن كل نموذج من هؤلاء يمثل التعاليم الإسلامية في رأي مدرسة أو مذهب من مذاهب فقهائه؟

هـ- ومثل ذلك يقال لمن دخلوا في الإسلام حديثا، وهم يكثرون والحمد لله، ومثلهم الأقليات الإسلامية، والجاليات الإسلامية في شتى أقطار الدنيا، ما الذي ينبغي أن يقدم لهم؟ وعلى أي مذهب؟ وهل من الملائم أن نقول للمسلم الداخل حديثاً في الإسلام: إن أمامك عدداً من النماذج، فاختر واحداً منها؟

لقد طالبت الجاليات الإسلامية منذ أكثر من ثلث قرن من مشيخة الأزهر، ووزارة الأوقاف في مصر، بتأليف مجموعة من الكتب أو الرسائل، في نحو ثلاثين موضوعاً تلبي حاجات ثقافية للمسلم والمسلمة في تلك المواقع، فهل تؤلف تلك الرسائل أو الكتب في كل مذهب على حدة؟

أم يؤلف الكتاب على أرجح ما يراه المؤلف أو المؤلفون، وفق المعايير الإسلامية المعتبرة؟

لقد كنت ممن ساهم في هذا ا ال حين طلب إلي أن أكتب عما يحل للمسلم وما يحرم عليه، فكان "كتاب الحلال والحرام في الإسلام" الذي اعتمدته مشيخة الأزهر، والإدارة العامة للثقافة الإسلامية، ليترجم إلى الإنجليزية ثم إلى غيرها من بعد، وإن أخفق المشروع في النهاية للأسف.

و- إن المثقفين المعاصرين اليوم يطالبون علماء الشريعة بتقديم فقهها للقضاة والمتقاضين في صورة مواد مقننة منضبطة، كما صنعت مجلة الأحكام العدلية من قبل، فهل نقدم هذا (التقنين) العصري على صورة نماذج أربعة أو أكثر؟ أو نقدم (نموذجاً مختاراً) يمثل الأرجح والأقوى في ضوء (الكتاب والميزان) اللذين أنـزلهما الله ليقوم الناس بالقسط، بحيث تتحقق مقاصد الشعر، ومصالح الخلق، كما يحب الله تعالى؟

6- التيسير فيما تعم به البلوى:

وأهم ما ينبغي التيسير فيه ما تعم به البلوى، من أمور العبادات أو المعاملات.

أ- فإذا كان هناك بعض المذاهب تشدد في شؤون الطهارة والنجاسة مثلاً، كمذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، فليس هناك موجب لإلزام الناس به، لما قد يترتب عليه من الحرج عند جماهير المسلمين وخصوصاً في الريف والقرى.

فلا غرو أن يتجه الفقيه إلى مذهب مالك ومن وافقه في القول بأن كل ما يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر، وأن الماء لا ينجس إلا بالتغيّر، وهذا ما رجحه وأفتى به شيخ الإسلام ابن تيمية، وعضده بالأدلة.

وقد قال الإمام الغزالي في كتاب (الطهارة) من الإحياء عن الشافعي: كنت أود أن يكون مذهبه في المياه كمذهب مالك، وساق سبعة أوجه لتأييد مالك، وهو شافعي المذهب، رضي الله عن الجميع.

ومثل ذلك ما قاله الغزالي عن البيع بالمعاطاة، أي بغير لفظ الإيجاب والقبول، وهو ما يجري عليه عمل المسلمين في كل مكان، وفي سائر العصور، وقول الشافعي فيه شديد، والبلوى به عامة.

فعلى الفقيه أن يعمل على تصحيح معاملات المسلمين من داخل الفقه ومصادر الشريعة وقواعدها ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

وهذا ما يلمسه الدارس لدى كثير من علماء الفقه في المذاهب المختلفة، ولا سيما في الأعصر الأخيرة، فهم يحاولون أن يلتمسوا مخرجاً لتصحيح التعامل، إما بتكييفه تكييفاً يجعل له مستنداً من الشرع، أو بحيلة فقهية، أو باللجوء إلى قول مهجور أو ضعيف في المذهب، أو بإجازة تقليد مذهب آخر.

وكثيراً ما يكون الضيق والحرج ناشئاً من التقيد بمذهب معين، ولو تحرروا منه إلى باحة المذاهب الأخرى، المتبوعة وغير المتبوعة، وأقوال الصحابة والسلف، وإلى النصوص والقواعد العامة، لوجدوا في باحتها الفسيحة ما يخرجهم من الضيق إلى السعة، ومن العسر إلى اليسر.

ومن الكلمات التي لها دلالتها ما أثر عن السابقين في ترجيح العمل ببعض الأقوال قولهم: هذا أرفق بالناس.

ب- ومن جوانب التيسير –فيما تعم به البلوى- الإشارة إلى الرأي المخالف الذي لم يأخذ به الكاتب أو الكتاب، ولو في الحاشية، وإن كان في نظره ضعيفاً، فقد يكون قوياً في نظر غيره، ويتعين هذا إذا اختار هو القول الأحوط، أو الأشد، فيلزم الإشارة إلى الرأي الأيسر.

ومن فوائد هذا: التعريف بأن المسألة فيها أكثر من رأي أو وجهة نظر، فالمختلف فيه غير ا مع عليه، وذكر هذا في هذا المقام خاصة من الأمانة العلمية.

ومن ناحية ثانية، فالأمور الاجتهادية القابلة لتعدد الأنظار، واختلاف الاجتهادات، لا يجوز أن يعتبر من أخذ توجهة منها مرتكباً لإثم ينكر على صاحبه، ولهذا قالوا: لا إنكار في المسائل الاجتهادية.

وأمر ثالث: وهو الإبقاء على الضمير الديني، عند من يعملون على خلاف الرأي الأحوط أو الأشد أو المشهور، وهو ما لاحظه الأستاذ الأكبر، شيخ الأزهر الأسبق، الشيخ محمد مصطفى المراغي –رحمه الله- حين تبنى أقوال الإمام ابن تيمية وبعض السلف في قضايا الطلاق وغيرها من الأحوال الشخصية، فإن الناس يحلفون بالطلاق كل يوم، خصوصاً الباعة والعامة، ويحنثون، ويظنون أن طلاقهم واقع، وأ م يعيشون مع نسائهم في حرام، وأن ذريتهم منهم أولاد حرام، ومثل هذا الاعتقاد يفسد ضمائرهم، ويجرئهم على الحرام الصرف المقطوع به. فلماذا لا يفتيهم بالمذهب الميسر عليهم، وبذلك تبقي عليهم ضمائرهم واعتقادهم أ م لم يخرجوا عن دائرة الإسلام؟

ومثل هذا يقال فيمن يفتي بتحريم حلق اللحية، تحريماً قاطعاً، بل يحرم أخذ أي شيء منها، وجماهير المسلمين تفعل ذلك.

وكذلك من يفتي بتحريم إطالة الثوب إلى أسفل من الكعبين، واعتبار فاعله في النار، وجماهير الأمة الإسلامية واقعة في ذلك، كما هو مشاهد.

ومثله من يفتي بتحريم بيع الذهب المصنوع (الحلي) بأجلٍ معتبراً أن الذهب كله –حتى المصنوع منه- نقود، وأن الصنعة لم تضف إليه شيئاً، ولم تخرجه عن الثمنية إلى السلعية، وعلى هذا يحرم بيعه وشراؤه إلى أجل، كما يفعل كثيرون اليوم، حيث يشترون هدايا العرس، أو ما يسمونه (الشبكة) ونحوها ويدفعن الثمن ويؤجلون بعضه.

فإذا افترضنا أن الفقيه اختار الرأي الأثقل، فالواجب في رأيي أن يشير إلى الرأي الآخر. ولا يحمل الناس على رأي واحد، فتكون فتنة، كما قال الإمام مالك رضي الله عنه، معللاً حمل الناس على الموطأ.

و ـذه الخطوات التي شرحناها في تسير الفقه للفهم، وتيسير الفقه للعمل، نكون قد حققنا هدفين نشدناهما: هدف تيسير الفقه من ناحية، وهدف تحديثه وجعله معاصراً من ناحية أخرى.

فتيسير الفقه للفهم والإفهام يجعله أقرب إلى طبيعة العصر، الذي يحاول أن يقرب كل ألوان المعرفة للناس بمختلف الأساليب، كما يجعله أقرب إلى التعبير عن قضايا العصر ومشكلاته الكثيرة التي تقتحم حياة الناس، وتجعلهم يتساءلون عن حكمها الشرعي، وكيف يتعاملون معها في ضوء التزامهم بدينهم.

كما أن تحديث الفقه أو (عصرنته) -إن صح التعبير- يقربه إلى الناس، ويجعله مقبولاً لديهم، مفهوماً لهم، و ـذا يتيسر العمل والالتزام به دون حرج لا إعنات.

7- ملاحظة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال:

ومن جوانب التيسير اللازمة والمهمة مراعاة تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، وعدم الجمود على المسطور في الكتب من أقوال كانت تمثل زمنها.

وهذا ما نبه عليه المحققون، وقامت على صحته الأدلة الشرعية.

ولعل أشهر من كتب في ذلك، وذاعت عبارته في الآفاق، هو الإمام ابن قيم الجوزية، في كتابه الشهير إعلام الموقعين الذي عقد لذلك فصلاً ممتعاً، بدأه بقوله: "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع -بسبب الجهل به- غلط عظيم على الشريعة

أوجب من الحرج المشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة - التي في أعلى رتب المصالح- لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة ومصالح كلها، وحكمة كلها.

فكل مسألة خرجت عن العدالة إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليس من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[20].

ومما ذكره هنا عن شيخه ابن تيمية أنه مر على جماعة من التتار في دمشق، وهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم بعض أصحابه فقال الشيخ رحمه الله: "دعهم، فإنما حرم الله الخمر، لأ ا تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن سفك الدماء، و ب الأموال".

ونلاحظ في كلام الإمام ابن تيمية هنا أمرين، كلاهما غاية في الأهمية:

الأول: تغير فتواه بتغير حال المفتى في أمرهم.

الثاني: مراعاة مقاصد الشريعة في التحريم والتحليل، وعدم الوقوف عند ظواهر النصوص وحدها، فهو سكت عن المنكر، مخافة منكر أكبر منه.

وما أحوج الذين يدعون الانتساب إليه وإلى مدرسته في عصرنا إلى أن يحفظوا كلمته هنا ويعوها، حتى لا يجمدوا على الظواهر، ويغفلوا المقاصد والأسرار.

وقد حكوا عن الإمام أبي محمد بن أبي زيد القيرواني، صاحب الرسالة المشهورة في الفقه المالكي، وأحد أعلام العلم والعمل في عصره، أنه اتخذ كلباً لحراسة داره، وقد كانت في طرف المدينة، فلما أنكر عليه بعض الناس ذلك قائلاً له: كيف تتخذ كلباً للحراسة، ومالك قد كرهه؟! فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسداً ضارياً.

وحياتنا المعاصرة –بما فيها من تعقيدات ومشكلات لا تتناهى، كثير منها لم يخطر ببال السابقين من علمائنا- تحتاج من فقيه اليوم أن يقابلها باجتهاد جديد بعضه انتقائي، وذلك فيما اختلف فيه علماؤنا من قبل واختيار بعض الأقوال الملائمة منه، في ضوء الأدلة والاعتبارات الشرعية، وبعضه إنشائي إبداعي، وذلك في المسائل الجديدة التي لم يعرفها الفقه القديم، وما أكثرها.

---

[20] إعلام الموقعين لابن القيم، ج3، ص14-15.

فلا بد أن يكون الفقه مادة حية مرنة، تتسع لكل حاجات العصر، وتغيرات الحياة المتجددة... وإذا كانت الشريعة –بنصوصها المحكمة، وقواعدها الكلية، وأحكامها القطعية- ثابتة لا تتغير بتغيرنا نحن البشر: زماناً ومكاناً وحالاً. ويجب أن يظهر هذا التغير إذا عرضناه في صورة تأليف أو فتوى أو قضاء. ففرق ما بين الشريعة والفقه: إن الشريعة وحي الله، والفقه عمل العقل الإسلامي في ضوء الوحي، وإن كانت الشريعة توجد داخل الفقه في مجموعه.

وإذا كان كثير من الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: أبي يوسف ومحمد قيل فيه إنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، وإن الإمام لو رأى ما رأياه لقال بما قالاه -مع قرب الزمن بينهما-، فكيف وبيننا وبين عصر الاجتهاد قرون وقرون؟!.

وكذلك كان للشافعي مذهبان: قديم قبل وصوله إلى مصر، وجديد بعد استقراره في مصر، وقد رأى فيها ما لم يكن رأى، وسمع ما لم يكن سمع، بالإضافة إلى نضج السن والتجربة، فغير اجتهاده في كثير من الأمور، وأصبح مألوفاً أن يقال: قال في القديم، وقال في الجديد.

هذا وقد ظلت الحياة في عصورهم ساكنة لا يكاد يتغير لاحقها عن سابقها، إلا قليلاً، فكيف وعصرنا الحديث قد تغيرت فيه شؤون الحياة عما كانت عليه، تغيراً كبيراً بل هائلاً وسريعاً، امتد طولاً وعرضاً وعمقاً، وتغير العالم في أموره الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والدستورية وعلاقاته الدولية.

ولو افترضنا أحداً من أهل القرون الماضية –بل من أهل القرن الماضي فقط- بعث من قبره، ورأى ما نحن عليه اليوم، لأنكر كل شيء في حياة الناس ولاتهم نفسه بالجنون، أو اتهم الناس كلهم بالجنون.

وهذا التغير الجذري يقتضي فقهاً جديداً، واجتهاداً جديداً، يتحرك بحركة الحياة، ولكن لا ينـزلق معها، بل يضبطها بشرع الله وحكمه، ﴿ومن أَحسن مِن اللهِ حكْماً لِقَومٍ يوقِنونَ﴾ (المائدة: 50).

ومن أسباب تغير الفتوى في زمننا توافر معلومات لنا لم تتوافر لعلمائنا السابقين فهم بنوا حكمهم على ما كان لديهم من علم. ونحن نعتقد أنهم لو توافر لهم ما توافر لنا من معلومات لغيروا رأيهم، وأفتوا بما نفتي به الآن.

كما أننا لو كنا مكانهم، وعشنا في زمانهم، لحكمنا بما حكموا، فليس من السهل أن يتجاوز الإنسان مكانه وزمانه.

اضرب لذلك مثلاً، أقصى مدة زمن الحمل:

فقد ذكر بعض الفقهاء أن أقصى زمن الحمل سنتان، وذكر بعضهم أربع سنوات، وبعضهم خمس سنوات... إلى سبع سنوات. وما أدلتهم في ذلك؟

استدل بعضهم بقول عائشة رضي الله عنها: لا يبقى الحمل في بطن أمه أكثر من سنتين، ولو بفركة مغزل.

ولا أدري مدى صحة سند هذا القول وثبوته عن عائشة؟

وبفرض أنه صحيح الثبوت، فماذا يعني؟

قالوا: إنه موقوف له حكم المرفوع؟ فلا بد أ ا سمعت ذلك من رسول الله ﷺ، لأن ذلك مما لا مجال للرأي فيه.

وهذا كله غير مسلم، فهذا مما يتسع فيه ا ال للرأي، ولهذا اختلفت فيه الآراء اختلافاً كبيراً، وعائشة بنت هذا على ما سمعته وعرفته من أقوال النساء حولها. والجزم بأ ا لا بد سمعت ذلك من الرسول المعصوم دعوى بلا برهان.

ولهذا لما قيل ذلك للإمام مالك، وأن أقصى الحمل سنتان، قال: سبحان الله! من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان، امرأة صدق، وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة، تحمل كل بطن أربع سنين[21].

فاستدل إمام دار الهجرة بما تقوله النساء: وهو معذور في تصديق هذه المرأة وأمثالها، ما دامت معروفة بالصدق، ولم يكذ ا أحد ممن حولها.

والمرأة إمام دار الهجرة بما تقوله النساء: وهو معذور في تصديق هذه المرأة وأمثالها، ما دامت معروفة بالصدق، ولم يكذ ا أحد ممن حولها.

والمرأة معذورة أيضاً، إ ا في الواقع ليست كاذبة، ولكنها متوهمة، تتوهم أ ا حامل وهي غير حامل، وهذه حالة معروفة مشهورة للطب الآن، وتتكرر كثيراً، ويسميها الأطباء المختصون (الحمل الكاذب)، وهو شيء تظهر على المرأة فيه كل أعراض الحمل المعروفة، من انتفاخ البطن، والشعور بالغثيان والقيء، وتقلص عضلات البطن ونحوها، بما يشبه حركة الجنين في بالبطن، يظهر ذلك كله مع وجود الرغبة الشديدة في الحمل، والشوق إليه والتعلق به، فيحدث ذلك كله حالة جسمية ونفسية كحالة الحامل الحقيقية تماماً.

---

[21] رواه البيهقي في سننه (7:443).

ولكن بالكشف عليها الآن بأدوات الكشف الجديدة من اللمس، والتحليل والتصوير بالأشعة ونحوها، يجزم الطبيب المختص أنها غير حامل قطعاً.

والعجيب هنا أن المرأة قد تظل على هذه الحالة سنة أو سنتين مثلاً، ثم يشاء الله أن تحمل في نهاية المدة حملاً صادقاً، فتظنه امتداداً للحمل الكاذب, وتحسب المدة كلها على هذا الحمل، وتلد بعد سنتين أو ثلاث أو أربع، فيصدقها الناس، وأن دعواها من أول الأمر لم تكن كذباً وزوراً.

ماذا كان يمكن أن يفعل الفقيه وهو يسمع هذه القصص تحكى له من هنا وهناك من أناس ثقات عن نسوة صالحات؟

8- رعاية المقاصد وتغير الفتوى:

وهنا ملاحظة مهمة وهي: ارتباط رعاية العلل والمقاصد -التي شرعت لها الأحكام- بما قرره علماء الأمة منذ عصر الصحابة، من وجوب تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. بل بدأ هذا منذ عهد النبي ﷺ.

ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام يقبل من بعض أصحابه ما لا يقبل من بعضهم الآخر، ويسامح أهل البادية فيما لا يسامح أهل الحضر، كالأعرابي الذي بال في المسجد.

ولهذا فرض زكاة الفطر من الأطعمة، لأنها كانت أيسر على المعطي، وأنفع للآخذ، ولو كلفهم بدفع النقود لكلفهم عسراً.

وكان يأمرهم بإخراجها بعد صلاة الصبح وقبل صلاة العيد، لسهولة ذلك عليهم ومعرفتهم بالمحتاجين وقربهم منهم، لقلة العدد، وبساطة المجتمع.

وفي عهد الأئمة أجاز بعضهم إخراجها من منتصف رمضان أو من أول رمضان. كما أجازوا إخراجها من غالب قوت أهل البلد، وإن لم يكن من الأطعمة المنصوص عليها.

بل أجاز عمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة وأصحابه وآخرون إخراج قيمة الطعام من النقود، بل رجح بعضهم ذلك إذا كان أنفع للفقراء. وحجتهم أن النبيَ أمر بإغنائهم عن السؤال في يوم العيد، والإغناء يتحقق بإعطاء القيمة كما يتحقق بإعطاء الطعام، وربما كان الإغناء بالقيمة أولى وأوفى[22].

[22] من أراد التوسع في الموضوع فليراجعه في باب (زكاة الفطر) من كتابنا فقه الزكاة.

وفي بعض الأحوال في عصرنا كالمدن الكبرى مثل القاهرة واستانبول وغيرهما يكون إخراج الحبوب كالقمح والشعير، منافياً لمقصد الشارع تماماً، لأنه لا ينتفع به ولا يتحقق به إغناء في ذلك اليوم، ويضطر إلى بيعه بأبخس الأثمان، إن وجد من يشتريه منه! مع ما فيه من حرج على المعطي أيضاً.

ولقد كان العلامة ابن القيم موفقاً في عبارته، حين جعل الذي يتغير بتغير موجباته هو الفتوى وليس حكم الشرع، فالحكم لا يتغير، وإنما الفتوى –وهي تنـزيل الحكم على الواقعة- هي التي تتغير.

إن عمراً حين أبى أن يعطي الزكاة قوماً كانوا من "المؤلفة قلو م" في عصر الرسول ﷺ وقال: "إن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم" لم يغير بذلك حكماً شرعياً ولم يعطل نصاً قرآنياً، كما قد يفهم بعض الناس، ولكنه غير الفتوى بتغير الزمن والحال عن عهد الرسول، فلم يعد عيينة بن حصن، ولا الأقرع بن حابس وأضرا ما من الطامعين، ممن يحتاج الإسلام ودولته إلى تأليف قلو م، بعد أن انتصر على أكبر دولتين في الأرض: فارس والروم! ولم يكتب الرسول ﷺ صكاً لهؤلاء يبقيهم مؤلفة إلى الأبد، والمؤلف هو الذي يرى الإمام تأليفه، فإذا لم ير تأليف شخص أو أناس بأعيا م، أو لم ير التأليف مطلقاً في عهده، لعدم الحاجة إليه، أو لأن هناك مصارف أهم منه، فهذا من حقه، ولا يكون ذلك إسقاطاً لسهم المؤلفة إلى الأبد، كما فهم بعض الحنفية وغيرهم، ولا تعطيلاً للنص، كما ظن بعض المعاصرين، فإن عمر والأمة كلها لا تملك تعطيل نص صريح من كتاب الله، ولكنه رأى مصلحة المسلمين في عصره أن يسد الطريق على الطامعين في أموال الزكاة باسم التأليف، ولم يرد عنه ما يمنع من التأليف وإعطاء المؤلفة عند الحاجة واقتضاء المصلحة[23].

إن عمل عمر هذا مثال جيد لاعتبار المصلحة المرسلة، وسد الذريعة إلى المفسدة، وهو مثال جيد كذلك لتغير الفتوى بتغير الأزمان والأحوال.

ومما غير عمر فيه الفتوى بتغير الحال: زكاة الخيل، فقد جاءه أناس من الشام يريدون إعطاء الزكاة منها، فتردد في ذلك، لأنه أمر لم يفعله الرسول ولا أبو بكر، ثم جاء أنه أوجب الزكاة في الخيل في قصة يعلى بن أمية وأخيه، حين وجد الفرس

[23] راجع هذا المبحث بتفصيل في "باب مصارف الزكاة" فصل "المؤلفة قلو م" في المرجع السابق.

يبلغ ثمنها مائة ناقة! مستدلاً بقياس الأولى، وهو نوع من مراعاة المقاصد والمصالح والعدل الذي قامت عليه الشريعة.

ومن الأمثلة التي تذكر هنا من تغير الفتوى بتغير المكان والحال: أن معاذ بن جبل حين بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم، كان مما أوصاه به "خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل"، ولكن لم يفهم هذه الوصية إلا على أ ا تيسير على الناس، وأن هذا ما يطالبون به، فلما وجد الأيسر عليهم أن يدفعوا القيمة رحب بذلك، لما فيه من الرفق م، النفع لمن وراءهم بالمدينة، عاصمة الإسلام، إذا فضل شيء عنهم وأرسله إلى هناك، ففي خطبة معاذ باليمن قال: "ائتوني بخميس أو لبيس (ملابس من صنعهم) آخذه منكم مكان الذرة والشعير فإنه أهون عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة."[24]

فاعتبار المصلحة ورعاية مقصد الشارع من الزكاة هو الذي جعل معاذاً –وهو اعلم الصحابة بالحلال والحرام كما في الحديث[25] –يؤثر أخذ القيمة (ثياباً يمنية) بدلاً من الحبوب، مع ما يظن من مخالفته ظاهر الحديث الآخر، وما كان لمعاذ أن يخالف حديث رسول الله ﷺ وهو الذي جعل اجتهاده في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة. ولكنه أدرك مقصود الحديث فلم يتجاوز به موضعه. ولهذا اشترط الأصوليون في ا تهد: أن يكون عالماً بمدارك الأحكام ومقاصد الشريعة، وأن يكون أيضاً عالماً بمصالح الناس في عصره. وهذا حق، فإن من حصل كثيراً من العلم ووسائل الاجتهاد، ولكنه يعيش في برج عاجي، أو صومعة منعزلة، غافلاً عن مصالح ا تمع ومفاسده، وما يدور في العقول من أفكار، وفي الأنفس من نوازع، وفي الحياة من وقائع وتيارات... ومثل هذا -على علمه- لا يعد من أهل الاجتهاد والفتيا والحكم في شريعة الإسلام.

وهذا يوجب على رجال الفقه في عصرنا أن يفحصوا الكتب القديمة، لينتقوا منها ما يصلح لزمنهم وبيئتهم، ويدعوا ما كان معبراً عن زمن انقضى، وبيئة تغيرت، وعرف انتهى، لأ ا ارتبطت بعلة لم تعد قائمة، والمعلول يدور مع علته وجوداً وعدماً.

---

[24] راجع هذا البحث بتفصيل في فقه الزكاة "باب طريقة أداء الزكاة" فصل إحراج القيمة.

[25] روى الترمذي (3793) عن أنس "أرحم أمتي بأمتي أب بكر، وأشدهم في أمر الله عمر وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل" وقال الترمذي حسن صحيح. كما رواه ابن ماجه (154).

يقول الإمام القرافي في كتابه الإحكام:

"ليس كل الأحكام -يعني الاجتهادية- يجوز العمل ا، ولا كل الفتاوى الصادرة عن ا تهدين يجوز التقليد فيها، بل في كل مذهب مسائل، إذا حقق النظر فيها، امتنع تقليد ذلك الإمام فيها."[26]

"إن استمرارا الأحكام التي مدركها العوائد -مع تغير تلك العوائد- خلاف الإجماع، وجهالة في الدين."[27]

وقال في كتابه الفروق: " فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك... والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين"[28].

"كل شيء أفتى فيه ا تهد فخرجت فتياه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، فلا نقره شرعاً، والفتيا ذا الحكم حرام، وإن كان الإمام ا تهد غير عاص به، بل مثاباً عليه، لأنه بذل جهده على حسب ما أمر به، وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران"[29].

فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم العمل به. ولا يعرى مذهب من المذاهب إلا من عرف القواعد، والقياس الجلي، والنص الصريح، وعدم المعارض لذلك، ولذلك يعتمد على تحصيل أصول الفقه، والتبحر في الفقه، فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء، لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب لأضبط تلك القواعد بحسب طاقتي."[30]

وإذا كان هذا القول في شأن الأقوال والفتاوى الصادرة عن الأئمة ا تهدين، فما بالك بأقوال المقلدين، وفتاوى المتأخرين؟!!

---

[26] الأحكام للإمام القرافي، طبعة حلب بتحقيق عبد الفتاح أبي غدة في جواب السؤال التاسع، ص 129.

[27] المصدر السابق، ص 231.

[28] الفروق، ج1 ص 176-177.

[29] رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص، انظر اللؤلؤ والمرجان، 1118.

[30] الفروق: ج2، ص109-110.

ولقد أكد القرافي أيضاً وبعده ابن القيم، وبعدهما ابن عابدين -بناء على اعتبارات شرعية ذكرناها من قبل- أن لتغير العرف والزمن والحال أثره في تغير الفتوى وتكييف الأحكام.

وكل هذا يؤيد وجهة نظرنا، في وجوب فحص الأقوال المروية، وخصوصاً فيما عدا العبادات، -أي في الشؤون المدنية والمالية والتجارية والإدارية والجنائية والدولية ونحوها- حتى يتكون لنا فقه معاصر جديد مبني على دراسة عميقة قائمة على الموازنة والترجيح.

أما الاعتراض علينا بأن باب الاجتهاد قد أغلق بعد القرن الرابع أو الثالث أو الثاني فهو اعتراض مردود، لأن الذي فتح باب الاجتهاد للأمة هو رسول الله ﷺ فلا يملك أحد بعد ذلك سده كائناً من كان.

يقول سلطان العلماء الإمام عز الدين بن عبد السلام:

"وقد اختلفوا متى انسد باب الاجتهاد؟ على أقوال، ما أنـزل الله بها من سلطان. قيل: بعد مائتين من الهجرة، وقيل: بعد الشافعي، وقيل بعد الأوزاعي وسفيان! وعندهم أن الأرض قد خلت من قائم بحجة الله ينظر في الكتاب والسنة، ويأخذ الأحكام، وألا يفتي أحد بما فيهما إلا بعد عرضه على قول مقلده، فإن وافقه حكم وأفتى، وإلا رده! وهذه أقوال فاسدة، فإنه إن وقعت حادثة غير منصوص عليها، أو فيها خلاف بين السلف، فلا بد فيها من الاجتهاد من كتاب أو سنة. وما يقول سوى هذا إلا صاحب هذيان..."[31].

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله أولاً وآخراً.

[31] انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. دمشق دار الطباعة والنشر والتوزيع 1992/1413.

الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية

عبد الوهاب المسيري*

يمكن أن نقرر ابتداءاً أن العقل العربي الإسلامي في العصر الحديث قد دخل -نتيجة لظروف عديدة- حلقة مفرغة ستزيد من تفككه وتآكله وتقويض ثقته بنفسه وضمور إبداعه. فالنهضة أصبحت تعنى -بالنسبة للكثيرين- اللحاق بالآخر (الغرب) والابتعاد عن الذات والتراث، بل وإعادة صياغتهما مما يتفق مع المقاييس الغربية. والجهد المعرفي الوحيد للمشروع هو نقل ما يقوله الآخر إما دون اجتهاد أو بقليل من التعديل والتحوير. وهذا يؤدي إلى مزيد من الاعتماد المعرفي على الآخر والتبعية المعرفية له والركض وراءه.

ولذا لا غرو أن الإنسان العربي المسلم لم يأت بمعرفة جديدة في العصر الحديث، ولم يؤسس علوماً ذات بال، ولم يسهم في إثراء الفكر الإنساني. ولا يمكن للإنسان المسلم أن يبدع ويولد معارف حديثة من تراثه ونماذجه المعرفية إلا بعد أن يتحرر من قبضة الغرب عن طريق ما نسميه بالمحور النقدي للمشروع الحضاري الإسلامي.

وأعتقد أن كل من يود أن يطور مشروعاً معرفياً حضارياً مستقلاً عليه أن يبدأ –شاء أم أبى- بنقد المشروع الغربي نظراً لذيوعه وهيمنته.

ويمكن لهذه العملية النقدية أن تنجز ما يلي:

---

* دكتوراه في الأدب المقارن من جامعة نيوجرسي (New Jersy)، 1389هـ/1969م، أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة عين شمس بالقاهرة.

1- تأكيد نسبية الغرب:

إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعاماً فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته... أي: أن الغرب يجب أن يصبح "غربياً" مرة أخرى لا "عالمياً"، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضارياً واحداً له خصوصيته وسماته، تماماً مثلما لكل التشكيلات الأخرى خصوصيتها وسما ا.

والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، وإنما يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حق من خلال مقارنة البنى والأشكال الحضارية المختلفة التي تعاملَ الإنسان من خلالها مع العالم، فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة، لها قوانينها الداخلية، وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي هو في اية الأمر "قانون غربي".

2- تراجع المركزية الغربية:

ومما يساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة حتى على المستوى المادي، إذ ظهرت مراكز حضارية أخرى ناجحة حتى بالمعايير المادية المقبولة لدى الحضارة العلمانية (مثل اليابان والصين وشرق آسيا). وعملية تحول الغرب من مركز مطلق إلى أحد التشكيلات الحضارية تجعل من الممكن لنا أن ننظر إليه براحة دون قلق، إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل دعاة التغريب)، أو رفضه بقضه وقضيضه (كما يفعل بعض السلفيين)، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات.

3- أزمة الغرب:

وإذا كان الغرب قد حقق إطلاقه ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية التي حققها في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني المادي، فقد حان الوقت لأن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات، ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خاصة ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر.

ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله، في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر، وظهر مدى قصورها، وتآكلت السببية البسيطة التي تسند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلّى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها.

وهذا أمر طبيعي ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداءً من حربيها العالميتين (أي الغربيتين)، وانتهاءً بمشاكلها المتنوعة الكثيرة، مثل: تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار (الإيدز) والمخدرات، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته.

أولاً: الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد

يعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع ظهور النموذج العقلاني المادي، إلا أنه ظل متوارياً بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ولكن مع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة بدأ هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيداً من المركزية والمصداقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها. ولا بد من الاستفادة من هذا الفكر وأدبياته في محاولة استرداد المنظور النقدي تجاه الحضارة الغربية.

ولا بد أن نوفر للقارئ العربي أهم أدبيات هذا الفكر الذي يشمل كل فروع المعرفة: النقد الأدبي، واللغة، والفلسفة، وعلم البيئة، والعلوم الطبيعية، والتاريخ... الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية الكمية العامة التي تهمل الكيف وما وراء الطبيعة والمطلق والخصوصية. ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر ترتيباً وعمقاً.

فعلى سبيل المثال أثناء الاحتفال المئوي للثورة الفرنسية انبرى دعاة التغريب للتبشير المتكرر بمثاليات الثورة الفرنسية مثل: الحرية والإخاء والمساواة، وللحديث عن "ديننا" للثورة الفرنسية، وعن إعلان حقوق الإنسان وغيرها من الموضوعات

المستهلكة التي لم تعد تجد من يدافع عنها في الغرب. بينما نجد أن الاحتفال بالعيد المئوي الثاني في فرنسا ذا ا كان يتسم بالتوتر الشديد والانقسام، فلو توافرت بعض النصوص "المراجِعة" بخصوص الثورة الفرنسية لارتفع مستوى الحوار.

ولذا نقترح توفير مجموعة من النصوص والأبحاث "المراجعة" و "الاحتجاجية" في الموضوعات التالية (ويمكننا الاستعانة ببعض الباحثين الأجانب الذين هم أكثر إلماماً منا بطبيعة الفكر الغربي الاحتجاجي وأدبياته نظراً لمتابعتهم ومعايشتهم له):

أ- الحداثة:

ظهرت في الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة، وفشلها وعدميتها، ولا إنسانيتها، وضرورة تجاوزها. وهناك دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما أن هناك دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية معمقة في هذا الموضوع. وهناك نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش، وجراف، وجيمسون، وإيجلتون).

ب- نظريات التنمية (والتقدم):

ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية تبين أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، وعام لا يتعامل مع الخاص والفردي، أي: أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. ومع تصاعد أزمة البيئة بدأ الكثيرون يتحدثون عن حدود التقدم والتنمية. كما أن فشل معظم التجارب التنموية في العالم الثالث التي تستند إلى مفاهيم التنمية الغربية بدأ هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم المحوري للتشكيل الحضاري الغربي. (ولفجانج ساكس: قاموس التنمية).

ج- فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة:

وهو من أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربي العلماني مبنياً على التحكم في الأرض وغزوها، فهذا فكر يصدر عن فكرة التواؤم معها، ومن ثم فهو في أعماقه -ومن الناحية المعرفية- فكر ديني، إذ يفترض أن ثمة حدوداً وقيوداً عل الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان ليس مجرد ظاهرة طبيعية، وإنما هو على علاقة بقوى كونية أخرى.

د- المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي:

ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر تعيد النظر فيه وفي مسلماته، فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة التي أبيدت أو التي فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهر ما يقرب من خمسمائة كتاب عن الثورة الفرنسية، أساساً باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وبعض هذه الكتب يطرح رؤية جديدة تماماً.

فمثلاً تبين إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة لم يكن مجرد ظاهرة عرضية، وإنما كان سمة بنيوية. فالعنف –حسب ما تطرحه هذه الدراسة- كان هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة القومية (التي أسقطت الدين) لتجنيد الطاقات الحيوية للجماهير. كما أن العنف هنا ليس انحرافاً عن العقل، وإنما هو إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع مقاييس العقل الرياضية الباردة غير الإنسانية.

وتشير دراسات أخرى إلى موقف الثورة الفرنسية من الأقليات، وكيف أ ا أباد ا، إما فعلياً أو مجازياً عن طريق علمنتها وإسقاط سما ا الخصوصية.

وهناك دراسة ثالثة تبين أن الثورة أدت إلى إعاقة تطور فرنسا الاقتصادي، ومن ثم أعطت الفرصة لإنجلترا لتصبح الدولة الصناعية العظمى دون منازع، وهناك دراسات عن تزايد معدلات الطلاق بعد الثورة وعدد الأطفال غير الشرعيين وغيرها من الموضوعات الاحتجاجية. وهناك معجم نقدي للثورة الفرنسية.

هـ- المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة:

وهي مراجعات تبين الخلل المعرفي والأخلاقي في كثير من نظريات عل النفس واللغة، وتوضح مدى عمق الأزمة المعرفية في الغرب. وعلم اللغة ذاته يبين مدى قصور الفكر العلماني (الموضِعي)، ويذهب بعضهم إلى أن الفكر الفلسفي الحقيقي في الغرب يوجد الآن في الكتابات التي تتناول فلسفة اللغة، وليس في كتب الفلسفة التقليدية.

وهذا قليل من كثير. ومما له دلالته أن الفكر المضاد ليس له أي صدى في الفكر العلماني العربي الذي لا يزال يدور في إطار مفاهيم استوردوها من غرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أي أن العلمانيين بذا المعنى ليسوا علميين بما فيه الكفاية، ولم يلحقوا بأوروبا كما يزعمون.

ويمكن حصر الأعمال التي كتبها مفكرون في العالم الثالث في الخط النقدي نفسه للحضارة الغربية للاستفادة منها. ولعل كتاب "إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، الذي صدرت طبعته الأولى عام 1994م* محاولة أولية في هذا الاتجاه. وأعتقد أنه لا بد من وجود باحثين في الولايات المتحدة مهمتهم رصد مثل هذه الدراسات ومتابعتها وجمعها وجعلها متاحة للدارسين وللرأي العام في العالم الإسلامي.

يمكن القول إن المتتالية العلمانية والنموذج العلماني مع أنه تحقق في التاريخ إلا أنه يحوي جرثومة هلاكه داخله، ولكنه مع هذا تمكن من الاستمرار مدة طويلة لسببين:

أ- الإمبريالية التي حققت لشعوب الغرب مكاسب مادية ضخمة من خلال ـب شعوب العالم.

ب- تحققت المتتالية العلمانية بالتدريج ولم تتحقق دفعة واحدة، فبينما تمت علمنة الاقتصاد والسياسة ظلت أخلاق الناس تتبع المنظومة المسيحية.

وعلى الرغم من هذا بدأت أزمة الحضارة العلمانية الغربية في التفاقم ابتداءاً من أواخر القرن التاسع عشر، ومع تحقق المتتالية العلمانية في جميع الـالات، ومع منتصف القرن العشرين دخلت الـتمعات الغربية مرحلة الأزمة المستمرة (الأخلاقية والبيئية... الخ).

لقد أصبح الحديث عن الأزمة موضوعاً أساسياً كامناً ظاهراً في الكتابات الغربية، ويتواتر في معظم الدراسات والأعمال الفنية الغربية الحديثة. ودارس الآداب الغربية الحديثة يعرف أكثر من غيره أن فكرة الأزمة، بل الكارثة، فكرة أساسية في هذه الآداب.

ولعل أهم الأعمال الأدبية الغربية في العصر الحديث هي قصيدة ت. س. إليوت: "الأرض الخراب" (التي يرى بعض النقاد أ ا "ملحمة" الإنسان الغربي الحديث)، وهي قصيدة تتحدث عن أرض أصيبت بالعقم والجدب والجفاف، تبحث دون جدوى عن مخرج، فقد فقدت حتى المقدرة على التوبة والخلاص، وقصيدة: الأرض الخراب ليست فريدة ولا شاذة، وإنما تعبر عن حقيقة أساسية في

* يصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الثانية المنقحة له في خريف 1996م.

الحضارة الغربية، وهي أ ا حضارة في أزمة. واصطلاح "أزمة الحضارة الغربية الحديثة" ليس من اختراعنا، وإنما هو من نحت مؤرخين ومفكرين غربيين مثل: شوبنهاور وشبنجلر وتوينبي وكولن وويلسون.

ونحن إذا سألنا المتخصصين –كلا في تخصصه- فإننا سنجد أن موضوع الأزمة هذا له أصداؤه في معظم التخصصات. ونظراً لأن الحضارة الغربية هي أولى التجارب الإنسانية في إنشاء مجتمع علماني حديث، فإن دراسة عوامل الأزمة التي تعتمل فيه مسألة مناء فهي -دراسة في اية الأمر- لما قد يحل بنا من مشاكل إن انتهجنا النهج نفسه.

ولا أعرف هل تمت دراسة منهجية لطبيعة أزمة الحضارة الغربية أم لا؟ وهل تم ربط أشكال الأزمة المختلفة الواحدة بالأخرى أم لا؟ وهل تم التوصل لآليات هذه الأزمة وأسبابا ونتائجها؟ وهل درس أحد –على سبيل المثال لا الحصر- احتمال وجود علاقة ما بين مذهب المنفعة واللذة من جهة والاغتراب والإيدز) من جهة أخرى؟ (وهناك الآن من الدراسات ما يؤكد هذه المقولة. هل ثمة علاقة بين الإباحية (تبديد الجسد) وتلوث البيئة وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة التي تكفي لتدمير العالم عشرين مرة أو تزيد (تبديد الكون)؟

هل هناك علاقة بين العقلانية والإبادة (الهولوكوست)؟ أليست الإبادة تطبيقاً منهجياً لمبدأ المنفعة على البشر، فيباد من لا نفع لهم (مثل العجزة والسلاف واليهود)، ويمنح البقاء لمن له نفع وفائدة؟

هل هناك سبيل لتحاشي الأزمة أم أن هناك "حتمية" تاريخية في أن تسير هذه الحضارة (وأن نسير نحن)، في هذا المسار، وأن تقع هذه الحضارة (ونقع نحن) في هذا المأزق (كما يصر بعض دعاة التحديث والتغريب)؟ أي: أن المطلوب التوصل إليه هو "نظرية عامة" لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي.

ثانياً: علم الأزمة

وأعتقد أنه قد حان الوقت لعقد مؤتمر يهدف لدراسة هذا الموضوع دراسة علمية تحليلية شاملة، بحيث يمكن أن ننشئ علماً أو تخصصاً نطلق عليه "علم الأزمة"، يهدف إلى الإجابة عن بعض الأسئلة التي طرحناها، وتتم فيه دراسة أزمة الحضارة الغربية من وجوهها كافة، وترصد الموضوعات الأساسية الكامنة لهذا

الأزمة في التخصصات والنشاطات كافة، ثم يتم ربطها الواحدة بالأخرى، سعياً إلى تطوير آليات الرصد والربط حتى نصل إلى نموذج له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية.

وكل الموضوعات السابقة إنما تدور حول أزمة الحضارة الغربية ونموذجها العقلاني المادي، وتنطوي على دعوة لإعادة النظر فيه. وما سميناه عِلماً يضم كل التخصصات العلمية "الطبيعية والإنسانية" الممكنة، ويتميز بأنه سيشكل نقطة التقاء بين كل المدارس والاتجاهات الفكرية، فالمتحيزون للمناهج الغربية في التفكير لن يجدوا غضاضة في الإسهام في مثل هذا المؤتمر، فهو لن يقدم خطباً حماسية أو شجباً وإنما سيحاول أن يقدم رؤية متكاملة لحضارة الغرب الحديثة باستخدام أدوات التحليل العلمية المتعارف عليها، كما أن مثل هذا المؤتمر سيحاول أن يدرس رؤية الغرب ذاته لأزمته (وثم أدب ثري يتناول هذا الموضوع).

أما المدافعون عن المشروع الإسلامي المستقل فلهم مصلحة مباشرة وخاصة في مثل هذه الدراسة، لأن النموذج التحديثي الغربي هو النموذج المضاد لكل الخصوصيات "الأثنية" والدينية، وهو التطبيق العلماني لما يسمى بالعلمانية، وأزمته هي في جوهرها أزمة النموذج العلماني.

وأهم مباحث هذا العلم الجديد هو "ثمن التقدم". وأقترح أنه قد حان الوقت لأن نتسلح بالشجاعة، ونحاول أن نحول الكيف إلى كم (حتى يمكن للناس فهم ما نقول)، فنأتي لظواهر مثل الأمراض الاجتماعية المختلفة (المخدرات، الإباحية، تآكل الأسرة، الشذوذ الجنسي)، وهي ظواهر ذات طابع بنيوي في المجتمعات الغربية التي يقال لها متقدمة ونحسب تكلفتها المادية الظاهرة كما نحول تكلفتها المعنوية الخافية والكامنة إلى أرقام.

فمن ضمن تكاليف الطلاق مثلاً تشتت الأطفال وزيادة التخريب في المدارس، وحالات الانهيار العصبي. (ومن المعروف أن شركات التأمين في الولايات المتحدة تزيد تكاليف التأمين على المطلقين) ويمكن أن نحسب أيضاً تآكل الأسرة، وزيادة معدلات الطلاق، وازدحام الشوارع). وبالنسبة للمشروع الصناعي عموماً تحسب تكلفة التلوث على سبيل المثال وثقوب الأوزون. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو حسبت التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي قد حقق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا

الثمن، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب بدأت تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارها في وسائل الإعلام يومياً.

ثالثاً: دراسات نقدية: في خصوصية الحضارة الغربية

ومثل هذا الدراسات تهدف إلى نـزع صفة العالمية والعلمية والإطلاق عن الحضارة الغربية، وتبين أن كثيراً من "القوانين العلمية" التي يدافع عنها دعاة التغريب على أساس أنها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد، وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة. وقد تراكمت مثل هذا الدراسات الآن في العالم الغربي. كما أننا يمكننا أن نسهم فيها أيضاً بكتابة دراسات في هذا الموضوع. ومن هذا الصنف من الدراسات يمكن أن نمثل بما يأتي:

أ- نظرية ماكس فيبر في عملية الترشيد بوصفها سمة أساسية للحضارة الغربية:

تدور كتابات ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني الشهير حول موضوع أساسي كامن، وهو خصوصية الحضارة الغربية، وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذا الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيد (المادي) والمزيد من الترشيد، إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة. وهذا الخاصية تعود كما يرى فيبر إلى سمات بنيوية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية ومكوناتها الفريدة، مثل: القانون الروماني، وبناء المدينة الغربية، وبعض سمات اليهودية، ثم المسيحية الغربية، بل وتطور الموسيقى في الغرب.

وعملية الترشيد هذه في تصوره هي التي أدت إلى ظهور ما يسميه بالرأسمالية الرشيدة -في مقابل رأسمالية المجتمعات التقليدية- التي طورت نظم الإدارة البيروقراطية الدقيقة الموضوعية. وهو يرى أن عملية الترشيد هذه لن تؤدي إلى إسعاد الإنسان، وإنما إلى ظهور ما يسميه بالقفص الحديدي، أي أن يخضع البشر لقواعد عامة رشيدة صماء، إذ أن الترشيد الغربي ينصرف إلى القواعد والإجراءات دون الأهداف، فالأهداف النهائية بطبيعتها أمور مطلقة أخلاقية. ومهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (في مقابل تركيز ماركس أو دوركهايم على فكرة القانون العام) أمر في غاية الأهمية ويخدم قضية المشروع المعرفي الإسلامي المستقل.

ب- خصوصية تطور (التكنولوجيا) الغربية الحديثة:

وذلك في مقابل (التكنولوجيات) الأخرى، مثل (التكنولوجيا) الصينية على سبيل المثال، أو حتى (تكنولوجيا) توليد الطاقة (من مساقط المياه ومراوح الهواء) في الحضارة الغربية حتى القرن الثامن عشر. وثمة نظرية تذهب إلى أن (تكنولوجيا) توليد الطاقة المبنية على التعدين التي ظهرت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر مرتبطة تماماً بعقلية الغزو والسيطرة على الطبيعة والإنسان التي تسم المشروع العرفي الغربي.

جـ- الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية:

من أهم التخصصات التي عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفي في العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقاً من إيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية التحكم (الإمبريالي الكامل) في الواقع، وبأن رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم. وقد تحطمت السببية البسيطة تماماً، ولم يعد أحد يحلم بالتحكم، بل لم يعد أحد يحلم بإمكانية استيعاب كل المعرفة المتاحة، أي أن عملية التراكم قد وصلت إلى درجة أصبح من المستحيل معها على عقل الإنسان استيعابها. وهذا يعني -فيما يعني- أن الإنسان أدرك حدوده من خلال انتصاراته (وهذه مفارقة تستحق التأمل).

كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تماماً، فالمعلوم يتزايد، ولكن بتزايده يتزايد المجهول، وهذه مفارقة أخرى. وقد تجلى هذا في المفاهيم والفرضيات والنظريات بل والقوانين العلمية الحديثة، وتحولت العلوم الطبيعية إلى علوم إجرائية تطمح إلى تفسير بعض جوانب الظاهرة لا كل جوانبها. ولا بد من دراسة هذا الموضوع الذي يجب أن يعطى أولوية حتى يتحرر المتعلمون والمثقفون من وهم السببية البسيطة ومن النماذج التراكمية التي تضفي على الغرب صيغة الإطلاق والمركزية.

د- تجارب حضارية غير غربية:

في محاولتنا أن نستعيد للغرب نسبيته، وأن ننـزع عنه إطلاقه ومركزيته، تشكل اليابان نموذجاً آخر مهماً. فهو نموذج تنموي مادي شبه روحي، ولكنه اختط طريقاً حضارياً غير الطريق الغربي، كما أنه احتفظ بكثير من العناصر التراثية

بل ووظفها في عملية التحديث والتطوير. ويمكن هنا أيضاً الاستفادة من أدبيات التفكير الاحتجاجي الغربي، فقد ظهرت تواريخ عديدة لحضارة الإنسان من منظور عالمي حق، وليس من منظور متمركز حول الغرب.

ويمكن في هذا المضمار دراسة تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية بكل ما تحوي من ثراء وتنوع، ينتظمها مع هذا إطار إسلامي واحد، بحيث يصبح هذا في حد ذاته دليلاً على إمكانية إنشاء حضارة تعددية حقيقية لا تسقط بالضرورة في العدمية النسبية التي تؤدي إليها التعددية الغربية.

هـ- دراسة الأسس الدينية والثقافية للعلم الغربي وللمفاهيم الغربية:

ظهرت دراسات عديدة تبين علاقة الرؤية المسيحية (الغربية) للتاريخ بمفاهيم مثل التقدم. بل إنني قرأت إحدى الدراسات تسمى: ماركس والبعث يذهب مؤلفها إلى حدود معادلتين متوازيتين متساويتين:

الأولى: ميلاد المسيح، وصلب المسيح، وبعث المسيح. والثانية ظهور الإنسانية الشيوعية البدائية، والصراع الطبقي، وثورة (البروليتاريا) والحكومة الشيوعية. كما تشير هذه الدراسة إلى أن هناك دراسات مشابهة عن أصول العلوم والفنون الغربية.

و- بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث:

يطرح الفكر الغربي الحديث نفسه على أنه فكر عالي، وهكذا يروج له دعاة الحداثة. ولكن من المتفق عليه بين دراسي هذا الفكر أن اليهود الغربيين قد حققوا بروزاً غير عادي داخل الحضارة الغربية الحديثة. ولكن لم تؤكد الدراسات المنشورة ما يمكن أن نسميه المكون "اليهودي" في الفكر الغربي الحديث. وكلمة "يهودي" هنا لا تعني يهودية التوراة أو حتى التلمود، وإنما هي يهودية القبالة (خاصة القبالة اللوريانية) التي سيطرت تماماً على اليهود وعلى المؤسسات الدينية اليهودية ابتداءاً من القرن السادس عشر.

والقبالة اللوريانية باختصار شديد: هي فلسفة حلولية متطرفة، توحد تماماً بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الفوارق بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق، وتصبح الطبيعة هي أيضاً الخالق. ومن ثم نجد أن القبالة اللوريانية تعد تمهيداً لفكر العلماني الذي يقدس المادة والطبيعة والإنسان، ليس بوصفه مخلوقاً فريداً، وإنما بوصفه جزءاً من الطبيعة. والقبالة اللوريانية لها تصورها ورؤيتها للكون ولدوراته،

وللتاريخ ومساره، وللإنسان وحركاته وسكناته. وقد أدت إلى ما يسمى في الدراسات اليهودية بتصاعد الحمى الماشيحانية (أي الاعتقاد بقرب وصول المسيح المخلص اليهودي). والنـزعة الماشيحانية نـزعة عدمية معادية للحدود، ترى الإنسان كائناً لا حدود له (أي أنه إله)، ولذا فالنـزعة الماشيحانية تترجم نفسها دائماً إلى اتجاهات ترخيصية إباحية تسقط الشرائع الإلهية والإنسانية.

ولم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالة اللوريانية، أما الحركات الماشيحانية فقد ظهر كتاب أو أكثر يتحدث عنها دون دراسة للأنماط الكامنة أو الدلالات الفلسفية والتاريخية المضمرة فيها. وعدد الدارسين للقبالة اللوريانية والحركات الماشيحانية اليهودية في الغرب محدود، كما أنهم محصورون داخل حقل الدراسات اليهودية لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة.

ومؤرخو الفكر الغربي الحديث لا يعرفون الكثير عن القبالة اللوريانية أو لعلهم يجهلونها تماما. ومن ثم ظل المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث خفياً، ولم يتوافر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه، أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه. ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

الغنوصية: من الموضوعات المتواترة الآن في الكتابات الغربية الفكر الغنوصي ومدى تأثيره في النظرية السياسية الغربية الحديثة. وفي تصوري أن القناة الأساسية للغنوصية هي القبالة اللوريانية وكتابات المفكرين اليهود المتأثرين بها. ويلاحظ وجود نـزعة غنوصية قوية في كتابات بعض المفكرين الغربيين من اليهود. ودراسة الغنوصية أمر مهم في حد ذاته، إذ لا يمكن فهم كثير من الحركات الباطنية (غلاة الشيعة، الزنادقة) والحركات السرية ذات الاتجاهات العلمانية (الفلسفة الربوبية، الماسونية) إلا بدراسة الغنوصية.

باروخ سبينوزا: يعد سبينوزا في تصور الكثير من مؤرخي الفكر الغربي الحديث فيلسوف العلمانية الأول، بل ويمكن رؤيته على أنه أول مفكر علماني، فقد ترك اليهودية ولم يعتنق دينا آخر. ومن المهم للغاية توضيح علاقة فكره بالفكر القبالي (والغنوصي). وهناك دراسات تشير إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه.

سيجموند فرويد: لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسي برموزها الجنسية الكثيرة إلا بالعودة للقبالة اللوريانية التي وصفت بأنها "جنست الإله وألهت الجنس". وقد ظهر العديد من الدراسات في هذا الموضوع. بل هناك دورية متخصصة عن

علاقة اليهودية بالتحليل النفسي. وقد قمت بتجميع بعض المواد في هذا الموضوع، وإن كان الأمر يحتاج لجهد أكثر منهجية وتكثيفاً.

فرانـز كافكا: يعد كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويعد موقفه العبثي العدمي تعبيراً عن "أزمة الإنسان في العصر الحديث" (أي أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث). والمكون اليهودي القبالي في فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية، ويمكن تجميع مثل هذا الدراسات وتكليف بعض الباحثين العرب بكتابة دراسة في الموضوع، وترجمة بعض الدراسات الغربية.

المدرسة التفكيكية: (ما بعد الحداثة):

تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية في الوقت الحاضر. وقد أسس هذه المدرسة "دريدا" الفيلسوف الفرنسي، وهو يهودي من أصل جزائري. ومن أقطاب المدرسة "جابي" وهو يهودي من أصل مصري. وفي الولايات المتحدة نجد أن من زعمائهم "هارولد بلوم" وهو أيضاً يهودي. وقد تلقى دريدا تعليماً تلمودياً (والتعليم التلمودي في الوقت الحاضر ينحو منحى قبالياً)، أما هارولد بلوم فله كتاب يسمى: "القبالة والنقد"، وكتب رواية يرى هو نفسه أ ا رواية غنوصية. وقد تعرضت بعض الدراسات لهذا الجانب دون التعمق فيه. ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي"بأمانة شديدة" لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب. ويمكن أيضاً مراجعة الدراسات في هذا الموضوع.

رابعاً: الإمبريالية بوصفها مقولة تحليلية

خامساً: العلمانية الرأسمالية والاشتراكية

قدمنا في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مخططاً مبدئياً ليكون خطة عمل لمزيد من الدراسات، ويمكن أن يصبح الجزء النظري فيها ورقة عمل مبدئية في هذا ا ال.

قراءة في **كتاب**

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية

المؤلف: الدكتور أبو يعرب المرزوقي

الناشر: بيروت: **مركز دراسات الوحدة العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه، 1994.

عبد الحفيظ عبداللي*

مدخل

يقول عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة: "البلاغة تعطيك الكثير من المعاني بالقليل من اللفظ"، ويقول أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية: "أفصح الكلام أوجزه، وأكثره رموزاً، وأجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة".

يكشف هذان النصان حقيقةٌ مفادها أن أسلوب الكتابة ليس حضوراً محايداً في تحديد الدلالة، بل هو عنصر مولّد لها، تنبجس من خلاله الرؤى التأويلية التي لا تزيدها العبارة إلا إغناءاً وإثراءاً.

كذلك يعتقد النقاد المحدثون أن أهمية النص -أي نص- لا تكمن فيما يكشف عنه من الحقائق فقط، بل فيما يثيره من جدل وحوار، وما يولده من التأويلات، وما يستدعيه من تعدد القراءات، بمعنى أنه ذلك الذي يتيح لنا أن نتحدث عن تناقضاته واختلافاته، وتوتراته حيناً، وسكونه أحياناً، وضعف استدلالاته طوراً

* بكالوريوس فلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط –المغرب، باحث في قضايا الفكر السياسي.

وتماسكها أطوراً أخرى، إنه ذلك النص الذي لا يزيده النقد إلا حياة وانبعاثاً وانكشافاً، ولا تقتله إلا الغفلة والنسيان.

ويؤكد المفكر الناقد علي حرب هذا المعنى فيقول: "إن قوة النص في حجبه ومخاتلته، لا في إفصاحه وبيانه، وفي اختلافه لا في وحدته وتجانسه، وعندئذ يكون عمل الناقد تأويل الاشتباه، وكشف المحتجب، وفضح المخاتلة، وقراءة المستندات السرية، وإبراز لأصالة المأصول ولا ذاتية المنقول"[1].

وما معنى "القراءة" إذا لم تكن إنتاجاً لنص جديد لا يقل قوة ولا أهمية عن المتن المقروء؟ فأن نقرا نصاً ليس بالضرورة أن ننضبط لسلطة منطقه، بل أن نخلق من إرادتنا للمعرفة سلطة مضادة، وأن يتحول ذلك المتن إلى موضوع للدرس ورأسمال للصرف، وحقلاً للحفر ومساحة للتساؤل.

فهل أنجح في تمثل هذه المقدمات وأنا أقرأ كتاب "إصلاح العقل في الفلسفة العربية"؟ وهل تمثل المؤلف شروطَ الكتابة العلمية المتراوحة بين المعنى وسلامة المبنى وأصالة المنهج؟

قبل أن أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو أحد أهم المؤلفات التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية للدكتور أبي يعرب المرزوقي الناقد والمفكر التونسي. وتأتي أطروحته هذه تتويجاً للعديد من الدراسات الجادة التي نشرت له منذ بداية العقد الماضي، ومن أبرزها مفهوم السببية عند الغزالي والاجتماع النظري الخلدوني والابستيمولوجيا البديلة والرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية. فكتابه الأخير يأتي استثماراً لحصيلة تجربته المعرفية، واستخلاصاً لنتائج سنين طويلة من البحث الفلسفي الجاد.

الإطار العام للأطروحة:

يتناول هذا النص موضوعاً كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ فجر النهضة العربية والإسلامية الحديثة، إذ أن نقد التراث الثقافي في مضامينه واتجاهاته وآلياته جزء أساسي وفعل أولي في كل مشروع للنهضة، ولكن هذا المشروع –وكما تبدو

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، الرباط المركز الثقافي الغربي، 1993م.

خطواته متعثرة- جرت فيه الأمور على غير هذا ا ىرى، بحسب رأي المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي يعتقد أنه "لا يمكن بناء ىضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه"[2]، وهو النقد الذي يفسح ا ىال للحياة لكي تستأنف فينا دور ىا، وتعيد فينا زرعها، وهذا الرأي ليس جديداً بل هو استعادة لمشروع نقد العقل الغربي الذي دشنه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط في القرن الثامن عشر، ولذلك بقي الجابري سجين ثنائيات العقل المحض والعقل العملي، واستحقاقات المشروع "الكانطي" قيمياً ومعرفياً. وقد أشار إلى ذلك المرزوقي بقوله: "ذلك هو جوهر النكوص الفكري إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعم بالفلسفة الجرمانية المعاصرة"[3].

ومع ذلك فقد مثلت إسهامات العديد من الباحثين من أمثال هشام جعيط وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري نفسه ومحمد عمارة وعبد الحميد أبو سليمان تدخلاً جريئاً حرك الأفكار الراكدة، وأسال الحبر الجامد، وفتح الأفق المغلق أمام الممارسة الثقافية الإسلامية، ومثل فعلاً تأسيسياً على هامشه دونت كتب وألفت أطروحات أعادت للتراث نضارته واستعادت العقل المهاجر (للحفر) في أصوله المرجعية بحثاً عن شروط الأهلية لاستئناف البناء الحضاري المتعثر. وفي هذا الإطار وضمنه تتنـ ـزل دراسة أبي يعرب المرزوقي إصلاح العقل في الفلسفة العربية.

الإشكالية العامة للأطروحة:

هذه الدراسة عبارة عن حفريات "أركيولوجية" في أرشيف الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما جعلها موضوعاً معرفياً (ابستيمولوجياً) تتواتر فيه عناصر الموجود الرياضي (بوصفه موضوع العلوم النظرية) والمعمول التاريخي (بوصفه موضوع العلوم السياسية) حضوراً وغياباً، وبتوظيف منهج يعطي الأولوية للتأويل والتفسير على الوصف والعرض، ويرصد ماهية "العلمي" من خلال استقراء تجربة الممارسة المعرفية الإسلامية عبر دروب تشكيلا ىا الفلسفية والكلامية. ويقدم المؤلف هذا العرض في حس نقدي مرهف يستبعد التعميمات الشمولية والإسقاطات

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ص5.

[3] أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص18.

الفكرانية (الإيديولوجية)، ويفتت الوحدات المغشوشة، ويشرع لمنطق القطيعة والانفصال، الأمر الذي حول هذا البحث إلى عملية تفكيك لخطاب ساد عصوراً متعددة فكشف عن طبيعة تأليفاته ومنطق انتظاماته وثوابت بنيانه.

لقد توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة تمثلت في الإقرار بأن كل خطاب هو بالضرورة محكوم بنظام معرفي معين يمثل بؤرة الإشكال المعرفي في كل ثقافة، وهو يمثل البنيات العميقة أو "اللاشعور المعرفي" لكل خطاب، ويتخذ شكل النسيج الواحد لجملة العلوم والمعارف المتزامنة على الرغم مما يسودها من عراك وتضارب وتعارض.

أما الاكتشاف الثاني الذي قدمه المرزوقي فهو البرهنة –التي لا تقبل الدحض- على أهمية الدور الوسيط الذي قام به العلماء المسلمون في عملية الانتقال من الفلسفة والعلوم اليونانية إلى الفكر والعلم العصريين. ويؤكد المؤلف بالبرهان والحجة أصالة تلك المرحلة بما يدحض آراء المستشرقين وتلامذ م الذين لم يروا فيها سوى ناقل أمين ومترجم حاذق للتراث الإغريقي. ويجد المؤلف في نقد ابن تيمية للخطاب الفلسفي وقوانينه الناظمة المتمثلة في المنطق الأرسطي، وفي نقد ابن خلدون للفلسفات السياسية السائدة في عصره وقوانينها الناظمة المتمثلة في التاريخ الأفلاطوني، مدخلاً أساسياً لتأكيد ما ذهب إليه.

ففيم تتمثل أصالة هذه المرحلة؟ وما هي إضافات ابن تيمية وابن خلدون ومن سبقهما؟ وإلى أي حد أسهمت تلك الإضافات في بلورة الوعي العلمي الحديث منهجاً ومضموناً؟

أقسام الدراسة:

للإجابة عن الأسئلة السابقة ينطلق المؤلف من مسلمة منهجية ترى أن انقلاباً (إبستيمولوجياً) قد حصل في تاريخ الممارسة النظرية في ا ال العربي الإسلامي مع كل من ابن تيمية وابن خلدون، هو ما عده المؤلف "ثورة إسلامية المعرفة" في مجال العلوم، ذلك أن الإمام ابن تيمية هو أول من طرح السؤال حول مدى خضوع الاستدلال العقلي لشروط المنطق الأرسطي. أما ابن خلدون فهو أول من طرح السؤال حول مدى خضوع الفعالية النظرية في مجال العلوم السياسية لشروط التاريخ

الأفلاطوني بوصفه (أورغانوناً) صورياً ومادياً للظواهر الخلقية. وهذا ما جعل غاية ابن تيمية "تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة" من خلال تخليص الفعالية النظرية من محددات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[4] وسلطتها المرجعية في تقنين الممارسة الفلسفية، وما جعل غاية ابن خلدون "تحرير الإنسان من عبادة الشريعة" من خلال تخليص النظر العملي من محددات "الحنيفية المحدثة"[5] وسلطتها المرجعية في تقنين فعالية النظر العملي.

ولاستيفاء شروط هذا المشروع النقدي عرضاً وتحليلاً، قسم المؤلف أطروحته إلى ثلاثة أقسام كبرى تتوزع إلى عدة فصول. اهتم في القسم الأول بتحليل الوضعية المُنطلق للفلسفة الإسلامية، هذه الوضعية التي تشكلت من خلال حركتي "تنقيل العقل" عبر ترجمة الفلسفة اليونانية و"تعقيل النقل" مع ظهور الفرق الكلامية في القرن الثاني الهجري. لكن هاتين العمليتين البنيويتين نتج عنهما صدام بين المرجعيتين اليونانية والإسلامية، وتعود الأسباب العميقة لذلك الصدام –حسب رأي المؤلف- إلى رؤية الفلسفة اليونانية القائمة على القول بواقعية[6] الكلي العملي والنظري، وموقف الدين الأصيل القائم على القول باسمية[7] ذلك الكلي.

وسعياً لتجاوز هذا الصدام الناتج عن محاولات التوفيق بين الفلسفة والشريعة مع كل من الفلسفة المشائية والفرق الكلامية ذات النـزعة نفسها (المعتزلة مثلاً)، أو الفلسفات المثالية والفرق الكلامية ذات النـزعة الإشراقية (الصفوية والتشيع مثلاً)، دعا ابن سينا إلى تأسيس فلسفة مشرقية، في حين دعا أبو حامد الغزالي إلى

---

[4] الأفلاطونية المحدثة: هي فلسفة أفلوطين والذين تأثروا به، وهي جماع عملية دمج للفكر القديم بكل مدارسة بما في ذلك الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والفيثاغورية، فضلاً عن المعتقدات السائدة والأساطير والطقوس وديانات الشرق القديمة... وكان لهذه الفلسفة تأثير كبير على بعض تيارات الفكر الإسلامي، ومن أبرز مؤسسيها فورخوريوس.

[5] الحنيفية المحدثة: هي تيار ديني عبارة عن مزيج من التصورات التوراتية، والأطروحات الإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضـعي القديم.

[6] الواقعية (Realism): إشارة إلى المذهب الفلسفي الذي يقرر للواقع موضوع التعقل وجوداً مستقلاً، ويقيس صدق الأفكـار بمطابقتها لذلك الواقع، ويقرر للكليات موضوع الإدراك العقلي وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها، مثل الواقعية الأفلاطونية الـتي تجعل للمثل وجوداً أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، أو الواقعية الأرسطية التي تقر بوجود صور محايثة للوجود الحسي تمثل ماهيته.

[7] الإسمية (Nominalism): إشارة إلى المذهب الفلسفي الذي يتأسس على القول بأن المعاني لا تحصل في العقل إلا إذا أعطيت أسماء، وأن هذه الأسماء هي إشارات المعاني في العقل، ولا وجود لها خارجه، فإذا جردت المعاني من إشارا ا لم يبق منـها في العقـل شيء، إذن الأفكار هي الأسماء التي نطلقها عليها، والتفكير هو التعامل مع هذه الأسماء، والاسمية العلمية هي القول بأن العلم لـيس سوى مصطلحات محكمة الصياغة.

تأسيس تصوف سني نقي من البدع. لكن نـزعة جديدة ستسود الفلسفة والكلام الإسلاميين بعدهما تدعو إلى الفصل بين حدي المرجعية اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، وقد تمثلت النـزعة الجديدة في فلسفة ابن رشد والتيار الصفوي الثاني من جهة، وفي فلسفة فخر الدين الرازي ومحيي الدين بن عربي من جهة أخرى، وهذه هي المرحلة التي سينصب عليها نقد ابن تيمية وابن خلدون والتي ستشكل موضوع دحضهما.

هذا النقد المزدوج يتناوله المؤلف في القسم الثاني من الأطروحة الذي يستهله بتأكيد أهمية الانـزياح الحاصل في منـزلة الكلي النظري والعملي، في حركتي الوصل والفصل المشار إليهما سابقاً وعلى الرغم من محدوديته. وقد تمثل ذلك في تأكيد أهمية التدخل الإلهي والإنساني في الطبيعة والشريعة، وهو ما أدى إلى الانتقال من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة إلى الشرائع والطبائع الوضعية المتحركة بما نسبوه إلى الذات الإنسانية من حرية الفعل والإرادة وإلى الذات الإلهية من خلق وأمر، لكن على الرغم من أهمية هذه الإضافة، فإن تلك الأنساق ظلت سجينة إكراهات الفلسفة الواقعية عندما حسبت أنه لا فرق بين علم الله وعلم الإنسان من جهة، كما أنه لا فرق بين عمل كل منهما من جهة ثانية، أو من تقدير الله وخلقه. وكان من شأن ذلك أن جعل هذا التصور –حسب رأي المؤلف- في منـزلة بين المنـزلتين، فلا هو بالمثالية الواقعية اليونانية، ولا هو باللاواقعية المثالية في صياغتها الحديثة. ومن هنا جاءت نظريات الإمام المعصوم والإنسان الكامل ونظرية وحدة الوجود. فما هو مصدر هذا التصور الواقعي للعلم والعمل؟ وكيف سيعالجه كل من ابن تيمية وابن خلدون؟

نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي

لا أحد ينكر أن غاية العمل الإصلاحي الذي قام به ابن تيمية من خلال نقد الأنساق النظرية السائدة في عصره أو المتقدمة عليه هي في جوهرها غاية عملية تهدف إلى الانتقال بالإنسان من "عبادة الطبيعة" إلى تحقيق "السيادة عليها"، وإلى دحض الزندقة والسفسطة التي انتشرت في شكل بدع على يد القرامطة والفلاسفة وبعض المتصوفة وتود في الأساس إلى المرجعية الموحدة لتلك المدارس، ألا وهي

الأفلاطونية المحدثة ومتعلقا ا (الميتافيزيقية) الداعية إلى "الديانة الطبيعية" المتصادمة حتما مع "الديانة السماوية". وهكذا تكون غاية ابن تيمية عقدية بالأساس ونظرية بالتوسط، إذ أنه يعتقد أن المدخل الفعال لإصلاح عقائد أهل عصره يتم بإصلاح طرق تفكيرهم. ولما كان المنطق الأرسطي هو (الأورغانون) أو القانون الناظم لذلك العقل، فقد كان لا بد من التوجه لدحض أسسه الفلسفية القائمة على القول بواقعية المعلوم النظري، فكيف سيعالج ابن تيمية هذا الانحراف؟

يحدد صاحب هذا المشروع الإصلاحي أسباب انحراف الممارسة النظرية لدى الفلاسفة في عدم التلاؤم بين العلم النظري بوصفه ممارسة تتم ضمن إطار تاريخي متغير ومتطور من ناحية، ومقدمه التأسيسي أي المنطق الأرسطي ومتعلقاته (الميتافيزيقية) الناتجة عن ادعاء التعالي[8] على سنن مجرى التاريخ، ويقوم ذلك على القول بالتماهي المطلق بين المعرفي والوجودي بمعنى إمكانية رد "الأنطولوجي" إلى المنطقي. وهذا ما أدى، من جهة إلى المماثلة بين شروط صحة التصور[9] وشروط صحة التصديق[10]، وإلى المماثلة، من جهة أخرى، بين نظرية الحد[11] ونظرية البرهان[12]. وهذه المماثلات الخاطئة حولت العلم إلى مجرد ترجمة منهجية للواقعية الوجودية، وإلى مجرد إدراك نفسي لطبائع متجوهرة هي ماهيات للأشياء تحصل في الذهن بمجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الغفل. وهذا ما يؤدي في الأخير إلى الإقرار بضرورة الانتظام نظرياً وفقاً لمبدأ تراتب الأشياء وظهورها في الخارج، الأمر الذي يجعل الإنسان وفكره خاضعين لنظام عالم الأشياء كما يبدو لنا عفوياً، وهو ما قصده المؤلف بعبارة "عبادة الطبيعة".

ولإصلاح هذا الخلل المنطقي يئةً للإصلاح العقدي والإحياء الروحي، سعى ابن تيمية إلى إبطال المماثلات السابقة من خلال تأكيد بطلان القول بأن "التصور

---

[8] هذا التعالي باطل من الأساس باعتبار منطق أرسطو متعلقاً للغة اليونانية وليس لكل اللغات، وباعتباره خلاصة تجربة شعب اليونان وليس كل الشعوب.

[9] التصور: حصول صورة الشيء في العقل بإدراك ماهيته.

[10] التصديق: الحكم بالنفي أو الإثبات على ماهية الشيء بعد إدراكها.

[11] الحد: الترجمة المنطقية للماهية.

[12] البرهان: الترجمة الواقعية للعلية الصورية.

المطلوب لا ينال إلا بالحد" وبأن "التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس البرهاني"، وهذا ما يجعل مدار الإشكال النظري بين ابن تيمية والفلاسفة يدور حول طبيعة العلاقة بين البعد اللغوي المنطقي، والبعد النفسي الإدراكي. وخلافاً للفلاسفة يعتقد ابن تيمية استحالة رد المسمى إلى الحد المنطقي أو الموجود إلى المعقول معللاً ذلك بوجود بعض الموضوعات غير القابلة للصياغة المنطقية، أو باستحالة بلوغ المطابقة المطلقة بين الكلمات والأشياء، وهو ما يعبر عنه في اللغة الفلسفية العصرية حسب جيل دولوز Gilles Deleuze "استحالة رد ما يرى إلى ما يعبر عنه"، مما يجعل الفعالية العلمية مجرد مواضعات وعبارات اصطلاحية من تشريع الذات العارفة تصوغ عبرها ما حصل لها من تكرار مجاري عادات الأشياء لا عللها الضرورية الحتمية، وليس الأمر كذلك لإثبات الكلي الطبيعي في الخارج. يقول ابن خلدون في هذا السياق: "وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقل وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وهذا باطل"[13]، ويضيف قائلاً: "الكلي الذاتي إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه."[14]

وهذا ما سيحول العلم إلى منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصلوه من خبرة عن موضوع معين، وتكون هذه المنظومة مفتوحة دائماً وقابلة للتغير ولتطور والتدقيق المتواصل سعياً إلى تحصيل أقصى درجات الملاءمة بين الرامز والمرموز. وهذا ما يؤدي إلى دحض (الميتافيزيقا)، وإقحام التاريخ في العملية المعرفية من خلال التشريع للاجتهاد المتواصل، وهو ما يعني أيضاً انعتاق الإنسان من "عبودية الطبيعة" من جهة وتأكيد عبوديته لله من خلال إبراز الفرق النوعي بين معرفة الله المطلقة ومعرفة الإنسان المحدودة من جهة أخرى، وكذلك بما يحقق "سيادة الإنسان على الطبيعة" إذ أن هذه الأخيرة تتمهد له لكي يشكل حقيقتها بحسب الأنساق الرمزية التي يبتدعها.

[13] ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس، ص 914-915.

[14] المصدر نفسه.

لم يبق ابن تيمية للمنطق الأرسطي إلا وظيفته الصورية مجردة من أي وظيفة (ميتافيزيقية) إذ يصبح الحد "اسماً وضعياً مثل جميع الرموز"[15] وليس تصوراً، ويصبح القياس مجرد استدلال وليس برهاناً أو تصديقاً.

إن ابن تيمية لم يهتم بالمحتوى الجزئي للعملية المعرفية بل فكك منطقها الداخلي، وبحث في آلياته وشروط إمكا ا، ولذلك فإنه يعد بحق صاحب ثورة في تاريخ الفكر الإسلامي حيث إنه أول من دشن انسحاب المعرفة والفكر من ا ال المعرفي الإسلامي إلى خارج فضاء الأفلاطونية المحدثة.

نقد ابن خلدون للتاريخ الأفلاطوني:

خلافاً لابن تيمية انطلق ابن خلدون في تشخيص أزمة العقل الإسلامي من النتائج النظرية لمواقفه العملية، التي آلت تاريخياً إلى انتشار الفوضى والهرطقة التي تضفي على الأحداث صبغة سحرية فتفقدها معقوليتها وانضباطها للسنن والعلل. ولقد عايش ابن خلدون أحداث الشغب والاضطراب التي هزت الديار الإسلامية في ذلك العصر، ووقف على إخفاق حركات التغيير في تحقيق أهدافها في إصلاح العمران وتحرير الإنسان من قبضة نظم استبدادية، تستند إلى تصور كليل وإلى فهم جامد للشريعة أغلق باب الاجتهاد وعاش عالة على إرث السلف، ورؤى اليونان الفلسفية. ولذلك ستكون عناية الإصلاح الخلدوني –كما يعتقد المرزوقي- "تحرير الإنسان من عبادة الشريعة" وتمكينه "من السيادة عليها" عبر توجيه النظر إلى حشد الشروط الواقعية الضامنة لنجاح التغيير. وهكذا تكون غاية ابن خلدون عمليةً بالأساس، نظريةٌ بالتوسط، ذلك أنه اعتقد أن المدخل الفعال لإصلاح أحوال الأمة السياسية خاصة والعمرانية عامة، هو في تغيير طرق تعاطيها مع الظاهرة السياسية، وهذا ما جعل جوهر القضية السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي -في رأي المؤلف- هو الاختلاف في تحديد منـزلة الإنسان في تناسب مع الشريعة. وهذا يعني تحديد الدلالة الصحيحة لمفهوم الاستخلاف سواء بالمعنى السياسي الضيق (نظام الحكم) أو بمعناه العقدي العام (كل ما يتعلق بالظاهرة العمرانية). ولذلك اتخذ هذا المشكل

[15] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، بومباي: دار المعرفة، ص 67.

عند ابن خلدون صيغة الاستفهام الآتي: "كيف يمكن تحديد منـزلة الإنسان بما يسمح له بأداء وظيفة بوصفه عاقلاً وفاعلاً في التاريخ؟".

ولما كان التاريخ الأفلاطوني هو (الأورغانون) أو القانون الناظم للعقل السياسي لدى منظري عصر ابن خلدون، كان لا بد من التوجه لدحض أسسه الفلسفية القائمة على القول بواقعية المعلوم السياسي الداعي ضمناً إلى "الديانة الوضعية" المتصادمة حتماً مع "الديانة السماوية". فما هي أولاً مظاهر الانحراف في هذا التصور؟ وكيف سيعالجه ابن خلدون؟

لقد لاحظ صاحب المقدمة عدم توافق بين طبيعة الظاهرة السياسية بوصفها ظاهرة تاريخية خاضعة للتغير باستمرار وبين مقدمها التأسيسي، أي التصور التاريخي الأفلاطوني ومتعلقاته الميتا تاريخية القائلة بنظرية المدن الفاضلة. ويرجع المرزوقي عدم التوافق هذا إلى عدم الكفاية التنظيرية الحاصلة بسبب التعقد المتزايد للظاهرة الأخلاقية، وما كان هذا ليحصل لو لم تعد الفلسفة اليونانية "السياسي"[16] يمثل بنية طبيعية مثالية للظاهرة الخلقية قائمة بذا ا ومتعالية على التاريخ (وهذا باطل لأن نظرية المدن الفاضلة ليست نموذجاً إلا للمجتمع اليوناني الذي عاصره أفلاطون، ولا تصلح لتجارب كل الشعوب ما دامت صنيعة شعب بعينه)، وهو نابع من الاعتقاد الخاطئ بالوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلقي قيام الرياضي في الطبيعة بحسب الفلسفة (الكلاسيكية)، وكذلك تسليمها بان "السياسي" بنية يدركها العقل إدراك انفعال لا إدراك فعل. هذا التصور ينتهي في الأخير إلى عد الكلي العملي عين طبيعة الموجود الخلقي، وليس مجرد نسق تفسيري يتشكل من خلال مجرى التاريخ. ولذلك سيعمل ابن خلدون من جهة على دحض "السياسي" وعلمه بوصفهما يمثلان بؤرة الإشكال الواقعي، وعلى تأسيس علم التاريخ انطلاقاً من تصور معرفي (ابستيمولوجي) جديد يقوم على النظرة الاسمية للعلوم. وما كان ذلك ليحدث لو لم يصبح "الخلقي" موضوعاً لنشاط (ابستيمولوجي) خالص هو علم التاريخ. وإذا كان ذلك لم يكتمل –حسب المؤلف- إلا مع ماركس وهيجل في القرن التاسع

---

[16] السياسي: موضوع البحث التاريخي الذي يتعلق بطبيعة النظم وأجهز ا الإدارية ووحدا ا المؤسسية.

عشر، فإن ذلك لا ينقص من أهمية الدور الوسيط الذي اضطلع به التنظير الإسلامي الذي تم بفضله إ اء التصور الواقعي والانفعالية السالبة في التعامل مع النصوص (مصادر التشريع)، وقد تم ذلك من خلال ظهور فعالية التأويل لدى المعتزلة والفلاسفة المشائين في البداية، ثم كانت الخطوة الأهم التي دشنها ابن خلدون الذي ذهب إلى تفسير الظواهر الخلقية بالاستناد إلى عاملي "الشوكة" و "العصبية". وعلى الرغم من أهمية هذا التحول الذي يؤول إلى القول بالانتظام الذاتي للظواهر الاجتماعية إلا أنه من الخطأ في نظري الاعتقاد بان في ذلك دعوة إلى الاستغناء المطلق عن الوازع العقدي في تأسيس السلطان مهما كان من قوله: "إن الوازع قد يكون بسطوة الملك أو قهر أهل الشوكة ولم لم يكن بشرع". فمهما كان إظهار العوامل الاجتماعية التاريخية وتأكيدها في هذا القول، لكن ذلك لا ينفي بأي ضرورة النبوة وأهمية لوازع الديني الذي يبقى الأساس الأهم لانتظام الملك حسب ابن خلدون.

كذلك تحقق في هذه المرحلة الوسيطة الفصل بين الصورية العملية الخالصة (التي انتظمت ضمن ما سمي لاحقاً بعلم السياسة). ولنا أن نتساءل في الأخير: ما هي الغايات العملية الحاصلة نتيجةً لهذه الإضافات؟

انتهينا سابقاً إلى أن "السياسي" ليس بنية طبيعية "للخلقي" بل هو كلي وضعي منهجاً ومضموناً سواء بالإضافة إلى الإله أو بالإضافة إلى الإنسان، وهو ما يؤدي في النهاية إلى الانتقال في معالجة الظواهر الخلقية من منطق نظام التراتب العقدي للموضوعات السياسية إلى منطق التراتب العلمي للمعلومات، وهو ما يتحول بعلم العمل إلى جهاز رمزي مفتوح يتزايد رصده كماً ويتغير كيفاً بحكم كون نظرياته مجرد ذرائع لا طبائع، الأمر الذي يمكن الجهاز التنظيري من تعقيد ما يستجد من النماذج السياسية والبنى التاريخية، مما يجعله أيضاً مصدر إلهام مستمر للنظريات السياسية. وفي هذا دعوة لترشيد مطالب التغير ولحشد شروط النجاح لفعاليا ا إذ لم يعد توفر الحوافز الروحية، على الرغم من ضرور ا، ضمانة كافية لنجاح الثورات السياسية، بل لا بد من الاتجاه لتوفير شروط التمكين الواقعية. وهذا يؤدي أيضاً إلى أن نعد علم الإنسان وعمله مجرد تجارب اجتهادية أبدية النقص ودائبة

التكامل، وهو ما يضمن عدم تحول تلك الاجتهادات إلى (ميتا تاريخ) يجمد التفكير السياسي.

هكذا إذن مثلما أن نقد ابن تيمية للفلسفة لم يكن نقداً بمعنى إصلاح بعض الأخطاء بل دحضاً للأسس التي مثلت شروط إمكان ذلك الخطاب، كذلك كان نقد ابن خلدون اجتهاداً للبحث في الأصل الذي جعل القول بواقعية الكلي العملي أمراً ممكناً، ولذلك يعد المؤلف ابن تيمية وابن خلدون رائدي "الثورة الإسلامية" الحقيقية في ميدان المعرفة، وهما أول من تحرر من مظلة الفلسفة اليونانية، وهو الدور نفسه الذي يسنده المفكرون الغربيون إلى كانط مدشن الفلسفة النقدية في تاريخ الثقافة الغربية، إذ أنه أول من طرح السؤال حول شروط إمكان المعرفة، وفكك المنطق الداخلي للفلسفة (الكلاسيكية)، ولذلك يعد صاحب "الثورة الكوبرنيكية" في مجال الفلسفة الغربية.

الخاتمة

مثلما أشرنا سابقاً، تتنـزل هذه الدراسة ضمن المحاولات النظرية التي تهدف إلى حشد الشروط، نظرياً وعملياً، للدفع بالمشروع النهضوي نحو تحقيق أهدافه. ولقد توصل المؤلف بعد تحليل ضاف إلى أن العمل التحريري الذي قام به كل من ابن تيمية وابن خلدون –كل في مجاله- يمثل حقاً بعدي الإصلاح الذي دعا له رواد النهضة الحديثة، إذ أن ابن تيمية رائد العمل الإصلاحي الخلقي والروحي، وابن خلدون رائد العمل الإصلاحي السياسي والمادي. وهذا ما يدعو إلى قراءة تاريخ النهضة الحديثة التي يرجع أغلب المؤرخين أسبابها إلى عوامل خارجية، مثل الصدام التاريخي مع الغرب أو شدة الإعجاب بنموذجه الحضاري "المتقدم"، في حين يرى فيها المؤلف محاولة لاستئناف ما بدأه هذان المصلحان.

لكن ما يبدو من أصالة على مستوى مضمون هذه الرسالة هل يعبر أيضاً عن أصالة منهجها؟

على الرغم من وعي المؤلف المسبق بخطورة الاستلاب المنهجي الذي يمكن أن يقع فيه أي باحث، وعلى الرغم من دعوته الصريحة إلى ضرورة تجاوز منطق الإرجاع العمودي في العلاقة بين المدونتين الإسلامية والغربية، الذي يعده شكلاً من

أشكال النكوص الفكري[17] المرفوض، وهو ما دفعني وأن أتابع قراءة هذا الكتاب إلى استبعاد مقاربات نقدية ألحت علي كلما تقدمت في القراءة، إلا أن غلو المؤلف في محاكاة العمل النقدي الذي قام به الفيلسوف البنيوي الفرنسي ميشال فوكو سواء على مستوى المنهج أو النتائج التي توصل إليها أصعب من أن يدفع، ولذلك سأحاول إبراز المستويات المختلفة لهذا التناغم بدءاً من الإشكال العام إلى النتائج.

إن الدارس لكتاب ميشال فوكو "الكلمات والأشياء"[18] وكتاب أبي يعرب المرزوقي "إصلاح العقل العربي" يجد أن الإشكال الجوهري للدراستين هو محاولة الإجابة عن السؤال الآتي: كيف حدث أن انسحب الفكر من رحابٍ كان يقطنها ليدينها بعد ذلك ويعدها خطأً وضلالاً بعد أن كانت تمثل العلم ذاته والمعرفة نفسها؟ لقد عمل الكاتبان على تحليل المنطق الداخلي الذي يتحكم في مثل هذا التحول، ولذلك كان بحث المرزوقي في "إصلاح العقل في الفلسفة العربية" وبحث فوكو في "علاقة الكلمات بالأشياء في تجربة المعارف الغربية" محاولة لتحديد شروط إمكان ذلك الانقلاب المعرفي الذي اتخذ شكل الانتقال من الفلسفة (الكلاسيكية) إلى الفلسفة الحديثة، لدى فوكو، ومن الفلسفة الواقعية إلى الفلسفة الإسلامية لدى المرزوقي. ولإضفاء قيمة تجريبية أكثر على تلك النقلة اختار المؤلفان القيام (بحفريات) معرفية كل منهما بين طيات تراثه الثقافي.

ومثلما كانت الإشكالية واحدة، لم يختلف كثيراً منهجهما، إذ اكتفى الفيلسوف العربي بمحاكاة الطريقة الملكية التي ابتدعها الفيلسوف الفرنسي، حيث اكتفى بتقمص هيئة "الأركيولوجي" الماهر الذي أحسن رصد التحولات دون تدخل منه، واقتصرت وظيفته على العرض والإبراز، إلا إذا اقتضى الأمر من حين لآخر تفسير بعض الظواهر وتوضيحها، في محاولة لتسجيلها مثلما جرت وبحسب تطورا ا الداخلية.

بل إنني أذهب إلى أبعد من ذلك، إذ من الواضح أن النتائج التي توصل إليها أبو يعرب لم تكن سوى الحقائق نفسها التي أشار إليها الفيلسوف الفرنسي في كتابه

[17] أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل، ص 18.

[18]ميشال فوكو، الكلمات والأشياء Les Mos et Les Choses، باريس: دار غاليمار للنشر 1966.

المشار إليه سلفاً. فإذا كان فوكو يرى في إمانويل كانط المبشر الحقيقي بلحظة الحداثة الغربية، فإن المرزوقي لم يجد ما يمنع من كون ابن تيمية وابن خلدون المؤسسين الفعليين لمشروع النهضة العربية والإسلامية الحديثة. ذلك أن الفلاسفة الثلاثة هم أول من انصب نقدهم على المنطق الداخلي لعملية التفكير، ومن هناك كان كانط –حسب رأي فوكو- رائد "الثورة الكوبرنيكية" في الفلسفة الغربية، في حين كان ابن تيمية وابن خلدون –حسب رأي المرزوقي- رائدي "الثورة الإسلامية" في مجال المعارف والعلوم. وإذا كان النقد (الكانطي) قد انصب على إصلاح النظام المعرفي (الكلاسيكي)، فإن مجهود كل من ابن تيمية وابن خلدون قد اتجه كذلك -هكذا يرى المرزوقي- وبالأدوات نفسها إلى "إصلاح العقل العربي"، بل إن العلاج في الحالتين كان واحداً تمثل في تجاوز الجمود في الفعالية المعرفية من خلال إقحام التاريخ فيها، ومن خلال البحث في شروط إمكا ا، والتي هي شروط اجتماعية تاريخية، الأمر الذي يجعل منها نتاج عملية اتصال بين حيز الجسد المدرك وتجربة الثقافة الحبلى بالتاريخ، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بتحول جذري في المنطق الداخلي لعملية الإدراك إذا يصبح العقل مشرعاً لموضوعه، وهو ما يؤكد سيادة الذات العارفة على موضوعها سواء أكان الطبيعة أم الشريعة؛ وهو ما يعود بنا إلى جوهر المشكل الحقيقي المتعلق بمنـزلة الإنسان في الكون ومدى فعاليته في التاريخ.

ولكن ماذا لو تجاوزنا هذا التناغم بين المحاولتين النقديتين اللتين أنسبهما إلى المرزوقي وميشال فوكو إلى حضور المدونة (الكانطية) نفسها في الرسالة؟

بالرجوع إلى كتاب "نقد العقل المحض"[19] وخاصة إلى مقدمة الطبيعة الثانية منه، وكذلك إلى النص الفلسفي الهام "ما هو عصر التنوير؟"[20] وكلاهما لكانط، لاحظت أن المرزوقي وظف العديد من المصطلحات الواردة فيهما، مثل مصطلح "الثورة"[21] والتنوير" و"عبادة الشريعة"، وكلها وردت إما لفظاً أو دلالة، بل حافظت تلك المصطلحات على دلالة الشيء نفسه وتحددت ا في المدونة

[19] إمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي.

[20] إمانويل كانط: "ما هو عصر التنوير؟"، بترجمة يوسف صديق، مجلة الكرمل، عدد 12-19:4.

[21] ميشال فوكو: "كانط والثورة"، ترجمة يوسف صديق، مجلة الكرمل، عدد 12-1984.

(الكانطية)، وهو ما يدعو إلى التساؤل حقاً هل تنفع تلك الأدوات في معالجة قضايا التراث الإسلامي؟ فكلمة "الثورة" مثلاً يعطيها كانط معنى نقد طرق التفكير، ما دام الواقع الذي نثور عليه ليس إلا نتيجة حتمية لطرق التفكير السائدة، و بهذا المعنى أيضاً استعملها المرزوقي.

كذلك مفهوم "التنوير" الذي وصف به المرزوقي الغاية التي قادت كلا من ابن تيمية وابن خلدون في عملية إصلاح العقل، فقد جدد -وهو المعنى نفسه الموظّف من طرف المرزوقي أيضاً- في النص نفسه قائلاً: "التنوير مطلب الحرية التي تتحقق بالاستخدام العلمي للعقل"[22]، إلا أن ما يعترف به كانط نفسه أن عصره لم يكن عصر تنوير، "بل إننا في الواقع نعيش قرناً يسير نحو التنوير" وهذا ما ينضبط له المرزوقي بكل أمانة عندما يعد مشروع الإصلاح التيمي والخلدوني مجرد واضع لشروط إمكان النهضة لا محققاً لها.

أما مفهوم "السيادة على الطبيعة" فيقول كانط بشأنه: "إن على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته ولا يدع نفسه ينقاد لحبالها" ويضيف موضحاً ما ذهب إليه المرزوقي إلى تسميته "بعبادة الطبيعة" قائلاً: "على الإنسان ألا يكون تلميذاً (عبداً) للطبيعة بل أن يكون قاضياً (سيداً) يحث الشهود على الإجابة على أسئلته التي يطرحها عليهم."[23]

من خلال عملية تأليفية بسيطة نجد أن أهم النتائج التي توصل إليها المرزوقي في خاتمة هذا الكتاب كان قد سبقه إليها رائد الفلسفة النقدية، تلك النتائج التي أجملها في النقاط التالية:

1- الدعوة إلى تحرير الإرادة الإنسانية مقابل الآلية الطبيعية والواجبات الأخلاقية.

2- تأكيد ملكة الإيمان وحمايتها ما دامت المعرفة الإنسانية فعالية مفتوحة مناسبة الأيدي للاجتهاد مما يجعلها احتمالية ونسبية مقابل علم الله المطلق والأزلي.

[22] المصدر نفسه.

[23] المصدر نفسه.

3- العمل على اقتلاع المادية والقدرية والإلحاد والزندقة والريبة، وكلها نتاج انحراف النظر البشري مما سيجعل من الممارسة النقدية طريقاً لتحقيق سعادة الإنسان بتحقيق اليقين العقدي والاطمئنان الروحي مع ابن تيمية وصرح العمران، واستقامة الأنظمة والدول، بتحقيق الشروط الواقعية لطموح التغيير نحو الأفضل مع ابن خلدون.

4- التأكيد عل الصفة (الدغمائية) للعلم البشري مهما ادعى الموضوعية ما دام كل نسق علمي يستند بالضرورة إلى مبادئ قبلية هي نتاج تجربة تاريخية معينة ونتاج موقف عقدي محدد.

ومهما يكن من أمر، ينبغي الإقرار بأن هذه الدراسة تمثل محاولة نقدية جريئة وهادفة تضاف إلى دراسات أخرى عملت على كسر قيود الجمود التي ألجمت العقل العربي والإسلامي في أفق ترشيد فعاليته وتحقيق شروط النهوض الحضاري الشامل الذي لن يتحقق بدون عقل ناهض زاده العلم والحكمة، وقلب نابض مفعم بالإيمان واليقين.

قراءة في **كتاب**

نظرية المقاصد
عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

المؤلف: إسماعيل الحسني
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1995 (464ص).

بلقاسم محمد الغالي*

أحكام الشريعة معللة برعاية المصالح

إن المتتبع لتاريخ التشريع الإسلامي يلحظ اهتماماً بالغاً في الفكر الإسلامي المعاصر بمقاصد الشريعة، ويكاد يحسم الخلاف القائم بين الأشاعرة من جهة، والماتريدية والحنابلة والمعتزلة من جهة أخرى، لصالح المجموعة الأخيرة في عصر العلماء القائلين إن أفعاله تعالى وأحكامه معلّلة بغايات وحكم قد تخفى في عصر وقد تبرز في عصر آخر.

وحسم الخلاف أعانت عليه مقتضيات العصر والميل إلى التعليل المنطقي في كل الأشياء وإضفاء الطابع العقلاني على مختلف الأحكام.

إضافة إلى أن المتأمل في حجج الماتريدية والحنابلة والمعتزلة يجدها أقوى على الإقناع من حجج الأشعرية في هذا الشأن.

قال الشاطبي: "زعم الرازي (فخر الدين) أن أحكام الله ليست معلّلة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين...، والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءاً لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره"[1].

---

* دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية من الجامعة الزيتونية، 1407هـ/1987م، أستاذ للعقيدة الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

[1] الشاطبي: الموفقات، القاهرة المكتبة التجارية، دون تاريخ، ج2، ص6.

الاهتمام بمقاصد الشريعة

ويبرز الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية في التاريخ الحديث على مستويات شتى جامعية وعلمية فيما يأتي:

1- تخصيص مادة أو محاور في المنهج الدراسي في الجامعات الإسلامية لتدريسه.

2- صدور مؤلفات بلغت العشرات اهتمت بموضوع المقاصد.

3- عقد مؤتمرات علمية لشخصيات بارزة في هذا الميدان كالشاطبي.

4- اهتمام مجلات علمية إسلامية بموضوع المقاصد.

ولعل السر في ذلك يعود إلى إدراك الأهمية البالغة لهذا المبحث بعد أن كان بعيداً عن بؤرة الاهتمام، مدرجاً في أواخر كتب الفقه لا تدركه المناهج بالتدريس إلا بعد كلل. إذن هناك غفلة كما قال الشيخ ابن عاشور عن مقاصد الشريعة فلم يدونوها في الأصول، إنما أثبت علماء هذا الفن شيئاً قليلاً منها في مسالك العلّة مثل مبحث المناسبة والإحالة والمصلحة المرسلة، وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول. لأن ا يرتفع خلاف كبير[2] سواء بين المذهب الواحد أو بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وفي أعمال السلف دلالة واضحة على عنايتهم ذا العلم.

وقد أكّد أئمة علمائنا على فائدة النظر في مقاصد الشريعة وأهدافها ومرامي أحكامها مثل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن العربي، وأبي إسحاق الشاطبي الذي خصها بجزء من كتابه الموافقات[3].

أهمية كتاب "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور":

وهذا الكتاب نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني يندرج ضمن اهتمام كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط بأطروحات إسلامية رائدة لشخصيات مغاربية امتازت باجتهادها مثل الشيخ ابن عاشور. ومؤلفه حصل به على دبلوم الدراسات العليا من هذه الكلية المعروفة بأطروحا ا الجادة. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي دأبه اكتشاف هذه الأصداف واللآلئ عمد إلى نشرها مثلما نشر غيرها من درر البحوث

---

[2] الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967، ص204.

[3] المرجع نفسه، ص200.

والأطروحات الإسلامية التي تعالج بعمق القضايا الإسلامية التي تشغل بال المسلمين اليوم.

يقع هذا الكتاب في حوالي 464 صفحة من الحجم المتوسط، صدره صاحبه بفهرس الموضوعات ومقدمة، وختمه بخاتمة وفهرس للمصادر والمراجع وفهرس للآيات القرآنية وآخر للأحاديث النبوية.

والكتاب يتكون من ثلاثة أبواب مسلوكة في ثمانية فصول، قدم له بمقدمة تناول فيا أسباب اختيار الموضوع الخاصة والعامة وأهميته وحدد مصلطحاته العلمية التي تعد مفتاح بحثه.

التمهيد لدراسة نظرية المقاصد عند ابن عاشور

وقد عنون الباب الأول بـ "الفكر المقاصدي من علم الأصول إلى علم المقاصد"، وتناول في هذا الباب التمهيد لدراسة نظرية المقاصد عند ابن عاشور، لأن بيان منـزلتها يتوقف على استيعاب تام لواقع الفكر المقاصدي في علم أصول الفقه. وقد قسم هذا الباب إلى فصلين؛ جعل الفصل الأول فيه عن إمام الحرمين الجويني (توفي478هـ) وتلميذه الغزالي (توفي505هـ)، وكيفية بناء المقاصد عندهما على أصلين: معان منصوصة وأصول مصلحية. وقدم ما جد في البحث في المقاصد على يدي فخر الدين الرازي (توفي 606هـ) وسيف الدين الآمدي (توفي631هـ) في هذا ا ال. وجعل المبحث الثاني للفكر المقاصدي في مصادر فقهاء الشريعة عند كل من العز بن عبد السلام (توفي660هـ) وتلميذه شهاب الدين القرافي (توفي685هـ) ونجم الدين الطوفي (توفي716هـ).

ووقف عند محاور التفكير التشريعي عند العز بن عبد السلام وهي كما حددها المؤلف على النحو الآتي:

- عزة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة في الدنيا.
- ازدواج النظر الدنيوي والأخروي للمصالح والمفاسد.
- تراتب المصالح والمفاسد (هكذا تراتب ص51).
- القطع والظن في تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

المصلحة عند الطوفي وموقف المؤلف منها

ولكن الطوفي عند شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار" أراد إقامة النظر الشرعي على فكرة كلية تتمثل فيما يأتي: لما كان مقصد الشارع الأول هو جلب المصلحة ودرء المفسدة وجب تقديم الأولى ومراعا ا في باب المعاملات والعادات حتى ولو

في حال معارضتها لكل من النص الشرعي والإجماع (ص59).

ورأي الطوفي في المصلحة أنه ينبغي تمحيصها والوقوف عندها إذ كيف تقدم المصلحة ولو في حال معارضتها لكل من النص الشرعي والإجماع؟

إن المصلحة بحد ذا ا ليست دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية شأ ا شأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس، حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصورها بعض الباحثين، وإنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية: أي أننا رأينا من تتبع الأحكام لجزئية المختلفة قدراً كلياً مشتركاً بينها هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخر م لذلك لا بد لاعتبار المصلحة في التشريع من تعييدها بصفات وحدود تحدد معناها الكلي من ناحية، وتربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى حتى يتم التطابق بين الكلي وجزئياته.

قد يقال لماذا لا يستقل العقل بفقه المصلحة؟ والجواب لو كان كذلك لكان العقل حاكماً قبل مجيء الشرع، لأنه لا يستطيع الإحاطة بالمصلحة، وقد تحول بينه وبين معرفتها الأهواء أو المشاغل أو الآلام أو الجهل أو بعض هذه الأشياء أو كلها.

بين **ابن عاشور والشاطبي**

وفي هذا المبحث تعرض المؤلف لابن تيمية وابن القيم وجهودهما في التنظير لهذا العلم، ثم توقف عند رائد من رواد هذا العلم هو أبو إسحاق الشاطبي. ولم لا يتوقف عنده المؤلف وابن عاشور يعد الشاطبي إمام هذا العلم دون منازع ويقول فيه منوهاً وناقداً في الوقت ذاته: "والرجل الفذّ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد ولكنه طوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات المقاصد ببحث لم يحصل منه الغرض المقصود. على أنه أفاد جد الإفادة، فأن أقتفي آثاره ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره"[4].

إذن اتضح منهج ابن عاشور، فهو يقتفي آثار الشاطبي ولكن لا ينوي اختصار كتاب الموافقات بل يقتبس منه ويستفيد منه، لذلك جعل الأستاذ الحسني الحديث عن الشاطبي تمهيداً لدراسة نظرية المقاصد عند الشيخ ابن عاشور. وعلامات التأثر

[4] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة 3، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1988، ص8.

تبدو واضحة فانظر إلى كيفية المعرفة بمقاصد الشرع، قال ابن عاشور نقلاً عن الشاطبي " إن مقصد الشارع يعرف من جهات:

الأول: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.

الثاني: اعتبار علل الأمر والنهي كالنكاح ـ رد التناسل والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

الثالث: إن الشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليها، ومنها مشار إليها، ومنها ما استقرئ من النصوص، فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود الشارع"[5].

إن دراسة المقاصد عند من سبقوا ابن عاشور تكشف عن الروافد التي عملت على تكوين جوانب ثقافته في هذا المضمار، فهو قد درس العلوم الإسلامية ووقف على عوامل إزهارها وأسباب تأخرها خاصة علم الأصول الذي ألف فيه الشيخ حواشي على التنقيح لشهاب الدين القرافي في أصول الفقه والتوضيح والتصحيح في علم الأصول.

التعريف بابن عاشور:

خصص المؤلف إسماعيل الحسني الفصل الثاني من الباب الأول من كتابه الذي عنونه ابن عاشور وعلم مقاصد الشريعة لمبحثين الأول للتعريف بابن عاشور، والثاني لعلم المقاصد. في التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور، استهلّ الكاتب كلامه بالحديث عن عصره الغني بالأحداث المحلية والكونية، والطافح بالآراء الإصلاحية، والمائج بالدعوات البناءة والهدامة، والمفعم بالاكتشافات والاختراعات، فقد عاش الشيخ فجر الاكتشافات كالمذياع والسيارة و... و... وسئل عن ذلك فأتى بما يواكب عصره إفتاءاً يدل على التعمق في العلوم الإسلامية.

أما عن أصول الشيخ فهو ينحدر من أسرة أندلسية وفدت إلى المغرب الأقصى واستقرت بمدينة "سلا" ثم انتقلت هذه الأصول إلى مدينة تونس. وأما عوامل نبوغ الشيخ فذاتية وموضوعية. أما العوامل الذاتية فتعود إلى ذكاء الشيخ وقدراته الفكرية واستعداده العلمي وهمته العالية. وأما العوامل الموضوعية: فأبرزها أسرته، وقد برز فيها جده للأب الذي وصفه ابن أبي الضياف[6] بالنبوغ والتحرر في الفتوى، إذ كان

---

[5] انظر الشاطبي: الموافقات، ج2، ص393-414، وابن عاشور المقاصد ص22.

[6] ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للأخبار، طبعة تونس 1963، ج8، ص166.

لا يأخذ بالرأي في المذهب إلا عند حصول القناعة به. والرجل الذي كان له أثر بارز في مسيرته الثقافية والعلمية هو جده للأم محمد العزيز بوعتور الذي بلغ مرتبة الوزارة الكبرى وامتلك مكتبة علمية فخمة ذات كتب مخطوطة ومطبوعة مكّن منها حفيده تمكين الماهر بفنون الثقافة الإسلامية وعلومها، فعب منها الابن البار وأضاف إلى ذلك ما جاد به عصره الزاخر بالأحداث والعلوم الاكتشاف والاختراع.

فكان شخصية متعددة الجوانب رحبة الآفاق، وقد أبرز الأستاذ إسماعيل ذلك كله في كتابه، بيد أن هذه الترجمة كان يمكن أن تتصدر الكتاب فتقع في الفصل الأول بدل الثاني تعريفاً بصاحب نظرية المقاصد، ثم يردف ذلك بإطار التمهيدي توطئة للدراسة.

ولعل عذر الأستاذ إسماعيل في وضعه الشيخ في الفصل الثاني أن المقصود من التأليف نظرية المقاصد عند الشيخ وليس الشيخ نفسه، وفي هذا الحالة ينبغي أن تخصص الدراسة للمقاصد، ويشار إلى الترجمة الشخصية في الهوامش.

القطع والظن في المقاصد

وأما المبحث الثاني من هذا الفصل فقد خصصه المؤلف لعلم مقاصد الشريعة واستهله بقضية القطع والظن، لأن أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد مجموعة من المقاصد القطعية حتى يئ أصولاً ثابتة يرجع إليها في الفقه وتصلح أساساً لتأسيس علم جديد هو "علم مقاصد الشريعة" (ص112).

معرفة المقاصد

ولكن كيف تتم معرفة المقاصد؟ لتتم معرفة المقاصد ينبغي كثرة الاستقراء والاطلاع على أقضية الصحابة ومناظرا م وفتاواهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها. ومن ثابر على ذلك حصل له القطع بقواعد الأصول، ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. ألا ترى أن من عاشر إنساناً من الفضلاء والحكماء وفهم ما يحبه ويكرهه في كل كبيرة وصغيرة ثم ظهرت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف ذلك بمجموع ما عهده من طريقته، وألفه من عاداته أنه يحب تلك المصلحة. وقد عرف ذلك بالمعاشرة والمثابرة على الاستقراء للحوادث والنوازل والنصوص.

تحديد مصطلح علم المقاصد

وفي هذا المبحث انشغل الأستاذ الحسني بمحاولة تحديد مفهوم مصطلح "علم مقاصد الشريعة" عند الشيخ ابن عاشور وكشف عن مشروعه العلمي من خلال

هذا المبحث ثم تطرق إلى مكونات هذا العلم (ص120) وموضوعه (ص124) ومنهجيته (ص126)، والهدف منه جعله نبراساً للمتفقهين ومرجعاً عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار (ص121).

وفي هذا المبحث الذي انصب فيه اهتمام المؤلف الأستاذ إسماعيل على علم المقاصد بوصفه مشروعاً علمياً استهلّه بقضية "القطع والظن" ثم تناول علم المقاصد من حيث تحديد العلم وبيان المكونات والموضوع والمنهجية. هذا على الترتيب وكان الأولى منهجياً إدراج قضية القطع والظن بعد هذه المسائل لأ ا قضية متشعبة تطرق إثر عرض المباحث الأولية للتعريف والمكونات والموضوع والمنهجية والأعراض.

نظرية المقاصد وتطبيقا ا عند ابن عاشور

وفي الباب الثاني انصب اهتمام الأستاذ إسماعيل الحسني على نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور (الفقه والنظرية) (ص131). وقد ركّز الفصل الأول منه على مقاصد الشارع من خطابه، والثاني مقاصده من أحكامه. وحاصل ذلك عند المؤلف تبينين مقاصد الشارع من جهتين: جهة المعاني المقصودة من الخطاب، وجهة المصالح المقصودة من الأحكام، وقد بدا الجهد واضحاً في تتبع هذين الجهتين متوسلاً في ذلك المؤلف عند عرضهما بتقسيمه إلى مباحث فقهية اشتملت العبادات والأطعمة والذبائح، والأسرة والمعاملات المالية والبدنية. وقد عرض المؤلف نظرية المقاصد عند ابن عاشور عرضاً قائماً على عملية استقرائية للآثار التطبيقية، أظهر فيها بوضوح مقاصد الشريعة وأهدافها في مختلف الأحكام الشرعية التي عرضها. وقد اهتم بكثير من المسائل الفقهية التي سلكها المؤلف في مباحث وأظهر هدف الشريعة منها وغايتها فيها. وقد كانت المباحث عديدة والمقاصد التي أظهرها متنوعة تتبعها الكاتب من خلال مؤلفات الشيخ ابن عاشور في التفسير والحديث والفقه والأصول (من ص131 إلى ص189).

وعنون المؤلف الفصل الثاني من الباب الثاني بـ "الاستدلال على الأحكام الشرعية"، وقد اهتم بالاستدلال "التقصيدي"، أي: ذلك الاستدلال المؤسس على مقاصد الشريعة من خطا ا أو من أحكامها. وقد انشغل الأستاذ إسماعيل بجمع المواضع التي تمّ فيها هذا النوع من الاستدلال من خلال المباحث الفقهية الآتية:

- **مبحث الأول:** العبادات.
- **المبحث الثاني:** الأطعمة والأشربة.

- **المبحث الثالث:** العائلة.
- **المبحث الرابع:** المعاملات المالية والبدنية والتبرعات.

وهذه المباحث الفقهية يبرز فيها اجتهاد الشيخ ونفاذه إلى المقاصد فيها وتعمقه في بيان أهدافها على مستوى الخطاب أو الأحكام.

وقد اعتمد المؤلف على عدة مصادر استخراج فقه الشيخ ك"تفسير التحرير والتنوير" و"كشف المغطى" و"حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح" وكتاب "النظر الفسيح" و"مقاصد الشريعة" و"أصول النظام الاجتماعي".

والأستاذ إسماعيل على الرغم من هذا الاستقراء لفقه لشيخ ابن عاشور غفل عن مناقشات فقهية ثرية تبين فيها المقاصد وتظهر الأهداف وهي الفتاوى المنشورة في الصحف وا لات مثل الفتوى "الترنسفالية" وما وجدته من معارضة في المشرق والمغرب، وفتوى قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت وحول قبره، وجواب الشيخ ابن عاشور عن إهداء الصلاة إلى الميت، وقضية القضايا: فتوى التجنس وما أثارته من عنت في حياة الشيخ عرضته لغضب الساسة الذين شهروا به واتهموه في وطنيته. ومحاولة استصدار فتوى للإفطار في رمضان في ظل حكم الحبيب بورقيبه في تونس وصمود الشيخ في الدفاع عن شرع الله. وتبدو شخصية الشيخ صلبة شجاعة مثالاً للصبر على الأذى.

هذا التراث الضخم من الفتاوى كان يمكن استثماره في "نظرية الشيخ ابن عاشور" من الجانب العملي لتحقيق المناط في الفتاوى وإبراز المقاصد من خلال ذلك.

ضبط المقاصد

وفي الفصل الأخير من الباب الثاني تمّ عرض نظرية الشيخ ابن عاشور في المقاصد على مبحثين:

- **المبحث الأول:** المقاصد العامة للتشريع.
- **والمبحث الثاني:** المقاصد الخاصة للتشريع في المعاملات.

وتعريف مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة.

والصفة الضابطة للمقاصد الشرعية تنحصر في نوعين: معان حقيقية ومعان عرفية عامة. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً. فأما المعاني

الحقيقة فهي التي تتحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافر ا لها -أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً- إدراكاً مستقلاً عن التوقّف على معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصلاح ا تمع. فإذا توافرت هذه الأوصاف الأربعة السالفة تسنى للناظر تحصيل مقصد شرعي من المقاصد العامة للشريعة (ص233).

حيث مصالح الناس... ثم شرع الله

بعد هذه الشروط يتخلص الأستاذ الحسني إلى الغاية الأساسية من المقصد العام للتشريع المتمثل في "حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان". والحفظ في هذا المقصد بقدر ما يشمل العقيدة والأعمال يشمل أيضاً أحوال الناس وشؤو م في الحياة الاجتماعية، لأن الصلاح المنوه به هو "صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية". فالصلاح الفردي "رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد الجماعي مصدر الآداب والتفكير... وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي... ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس"، وهذا هو علم المعاملات. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع ويرعى المصالح الكلية الإسلامية، ويحفظ المصلحة الجماعية عند معارضة المصلحة القاصرة لها (ص235).

ويركّز المؤلف على ضوابط المصلحة والمفسدة عند الشيخ ابن عاشور، ويقسم المصالح من جهة آثارها في قوام الأمة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. ويقسمها من جهة تعلقها بعموم الأمة أو جماعا ا أو أفرادها على كلية، وجزئية. وباعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام الأمة أو الأفراد على قطعية أو ظنية أو وهمية، وهكذا يضبط حد المصلحة ضبطاً دقيقاً ولا يطلقه كيفما اتفق.

لقد أكّد كثير من العلماء اعتماداً على استقراء الشريعة قاعدة أنه "حيث مصالح الناس فثم شرع الله"، لكن مع الخضوع للضوابط والحدود التي رسمتها الشريعة" وفي نطاق ما يسمح به النص منطوقاً ومفهوماً، وقد وقف المؤلف عنك:

أوصاف الشريعة

فذكر بناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة وأردف أن السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها. وقد رد المؤلف جميع أوصاف

المقاصد الشريعة عند ابن عاشور إلى أربعة أوصاف هي الفطرة، وأولوية المعاني على الألفاظ عند النظر في الأحكام، ونفوذ التشريع واحترامه وقوة النظام واطمئنان البال.

بناء مقاصد الشريعة الإسلامية على الفطرة

تناول الأستاذ الحسني في الباب الثالث والأخير نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور تحليلاً وتقويماً، وخصص الفصل الأول منه للمفاهيم المؤسسة للنظرية التي قسمها إلى ثلاثة مباحث: الفطرة، والمصلحة، والتعليل.

وبما أن الفطرة أعظم صرح تشاد عليه مقاصد الشريعة كما أكد ذلك ابن عاشور، فهي جملة من الإمكانات العقلية والجسدية التي جاء الشرع في أصوله وفروعه متمشياً معها، فإن التساوق بين الفطرة والشرع هو مناط التكليف الذي يلزم الفقيه بتعقّل أحكام الشرع من خلال الوقوف على علله ومقاصده.

وفهم مقياس "الفطرة" يجعل أحكام الشريعة الاعتقادية والعملية منسجمة معها. ولما أراد الشراع جعل الشريعة عامة خالدة مناسبة لجميع العصور وصالحة لجميع الأمم جعل أحكامها متجاوبة تجاوباً كاملاً مع النظام الجسدي والعقلي المتقرر في نفوس الخلق، ولا يستتِب وصف الشرع بالعموم والدوام إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية (ص270).

ويلاحظ ابن عاشور غياب التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث علماء الأصول، ويضرب الأمثلة لفقه هذه النظرية، فهو يقول، كما ينقل عنه المؤلف: "إن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به، فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته فهو انحراف عن "الفطرة". فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما أو أشيعهما في الناس، وأليقهما بالإشاعة في البشر..."[7].

مقصد الحرية والمساواة

والحرية وصف فطري في البشر أضافه الشيخ ابن عاشور إلى مبحث المقاصد وغفل عنه المؤلف الأستاذ إسماعيل الحسني.

وقد بين الشيخ ابن عاشور في هذا المقصد مظاهر الحرية في الاعتقاد والقول والعمل وفي سد الذرائع انخرام الحرية. يقول الشيخ ابن عاشور: "درة الإسلام على

[7] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص22.

عادته في التشريع وهي أن يشرع الوسائل ويؤسس القواعد المفضية إلى مقاصده، ثم يحيطها بسد الذرائع التي قد تتسلل من منافذها مفسدات المقاصد فتعود على أصولها بالإبطال، وتلك هي الملقبة في أصول الفقه بسد الذريعة"[8]. وقد نظر الشيخ ابن عاشور لهذا المقصد وختمه بقوله "وبقول جامع أقول: إن ما يتجاوز الحدود التي حدد الشرع ا امتداد الحرية في الإسلام لا يخلو عن أن يكون سبب فوضى وخلع للوازع بين الأمة أو موجب وهن ووقوع في شراك غفلة ومهاوى خطل سياسي وتفصيل ذلك يحتاج إلى تحليل وتطويل لا يعوز صاحب الرأي الأصيل"[9].

وللشيخ ابن عاشور في مقصد المساواة تنظير عميق كان محط أنظار المؤلف الحسني (ص274).

وسائل منهجية

وخصص المؤلف الأستاذ الحسني الفصل الثاني بالوسائل المنهجية لنظرية الشيخ ابن عاشور.

وهذه الوسائل تساعد كثيراً في بعض الوقائع التي تتعارض فيها الأدلة ظاهراً، فإنه يحتاج إليها في التوفيق بينها، ومعرفة ما هو أولى بالعمل، وما هو أولى بالترك.

وقد استقرأ العلماء تلك المقاصد ووقفوا عليها من أوجه مختلفة، يأتي في أولى منازلها ما سمي "بالمقام"، ويرى المؤلف استحضاره أمتن مسلك في تحديد القصد، وهو يعني الغوص في المراد الحقيقي للمشرع. والخطاب الشرعي مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الباحث عن أحدهما دون الآخر في سبيل ضبط معناه المقصود: أولهما مقام مقاله، والثاني مقام حاله. يتكون الأول من جملة من القرائن اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية، وينحصر مقام الحال في جملة من القرائن الحالية التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل.

وقد حصر الشيخ ابن عاشور المقامات التي تصدر عنها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله في اثني عشر مقاماً حالياً هي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدى، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد، ولكل مقام حال منها قرائن تحف بقول الرسول ﷺ أو فعله، ولا بد من معرفتها من أجل التمييز بين المقامات

---

[8] ابن عاشور: "الحرية والمساواة"، مجلة الهداية الإسلامية م6 ج9و10، ص464، القاهرة، ربيع الأول وربيع الثاني 1353هـ.

[9] المصدر ذاته، ص466.

(ص348).

ثم تحدث المؤلف عن الاستقراء (ص345) وموقف الأصوليين منه، ووظيفته في نظرية ابن عاشور للمقاصد، وأسهب المؤلف في التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنـزيل الأحكام.

إضافات الشيخ ابن عاشور

وختم الحسني كتابه بتقويم لنظرية الشيخ ابن عاشور مبيناً ما اشتملت عليه من إبداع أو اتباع، وما أفادته من السابقين، وما أضافته إلى علم مقاصد الشريعة. فابن عاشور يصرح في أكثر من موقع بأنه أفاد من جهود السابقين الذين راموا تأسيس جملة من الأصول القطعية للتفقه مثلما فعل العز بن عبد السلام. وأما الرجل الفذ الذي اقتبس منه فهو الشاطبي رائد علم المقاصد.

ومجمل القول إن تجديد ابن عاشور في درس المقاصد لم يتأسس على التمييز بين مقاصد الشريعة ومقاصد المكلف كما جاء في بناء نظرية المقاصد عند الشاطبي، بل قام بناء نظرية ابن عاشور على أساس التمييز في التصور المنهجي بين المقاصد العامة الخاصة والمقاصد الجزئية لأحكام الشريعة.

والجديد في بناء المقاصد عند الشيخ ابن عاشور يتمثّل في كونه نموذجاً تطبيقياً لفتح علمي جديد، وذلك هو التبشير بـ "علم مقاصد الشريعة".

ولقد أضاف ابن عاشور مقاصد جديدة كمقصدي الحرية والمساواة وابتكر منهجاً رائداً للكشف عن أهداف الشريعة وغايا ا. وإذا عرفت الأهداف والغايات سهل الاجتهاد وتيسر سبيله.

ملاحظات ختامية

وفي الختام ينبغي أن نلاحظ بعض الهنات اللغوية التي لا تنقص من عمل الأستاذ الحسني، ولكن يستحسن تجنبها حتى يكون الجهد مصوناً من كل ما يحط من قيمته وسأشير لبعض الأخطاء على سبيل المثال لا الحصر:

- يتحصل الفكر المقاصدي إما في المعاني المنصوصة. ص41.

والصواب: ينحصر بدل يتحصل، وإما زائدة.

- تتغيا ص235: بوصفه مشروعاً علمياً يتغيا إقامة مسالك ص113.

الصواب: بوصفه مشروعا علمياً غايته.

- تراتب المصالح والمفاسد، ص51.

الصواب: ترتيب المصالح والمفاسد.

- تبدأ الأطوار المختلفة مع ولادته ونشأته ضمن الوسطين: الأسروي والزيتوني.

الصواب: الأسري ص75.

وبعد، فهذا الكتاب رسالة علمية طريفة المحتوى والمنهج، بذل صاحبها جهوداً مشكورة، وهو أول محاولة جادة -فيما نعلم- للكشف عن إسهام واحد من فطاحل علمائنا في العصر الحديث في مجال الفكر المقاصدي، وعسى أن تكون هذه الدراسة فاتحة لمزيد تطوير وإنضاج هذا النوع من الفكر الذي أحوج ما تكون الأمة الإسلامية إليه.

المصادر والمراجع

1- الشاطبي (أبو اسحق توفي790هـ).

- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية (دون تاريخ).

2- محمد الطاهر ابن عاشور.

- أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1967م.
- مقاصد الشريعة، تونس: الطبعة 3، الشركة التونسية للتوزيع، 1988م.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الدار التونسية، 1977م.

3- إسماعيل الحسني

- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، هيرندن فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى سنة 1995م/1416هـ.

4- ابن أبي الضياف

- اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للأخبار، طبعة تونس 1963م.

5- دورية: الهداية الإسلامية مديرها الشيخ محمد الخضر حسين، (القاهرة)، سنة 1353هـ.

قراءة في **كتاب**

المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية

المؤلف: **هبة رؤوف عزت**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية،** رقم18، الطبعة الأولى 1995م، (311صفحة)

محبوبة بن نصر*

الكتاب هو دراسة قدمتها الباحثة المصرية الأستاذة هبة رؤوف عزت للحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة سنة 1413هـ/1992م، وهي تتناول فيها مسألة مهمة جداً من المسائل المطروحة اليوم على الساحة الفكرية الإسلامية، ألا وهي قضية المرأة والعمل السياسي في الفكر الإسلامي.

يتكون الكتاب من 311 صفحة من الحجم المتوسط. وقد بنت الباحثة دراستها على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، وقد احتوى كل فصل على عدد من المباحث، وتفرع كل مبحث إلى عدد من المطالب. وتضمن الكتاب كذلك ثبتاً بقائمة مهمة للمراجع العربية والإنكليزية احتلت تسعاً وثلاثين صفحة، فضلاً عن فهرس للأعلام وكشاف للموضوعات الواردة في الكتاب... وقد صدر للكتاب الدكتور طه جابر العلواني وقدم له المستشار طارق البشري.

إن أهمية الكتاب تكمن أولاً في موضوعه، إذ أنه موضوع اشتد حوله الجدل ودارت حوله نقاشات طويلة بين الإسلاميين والعلمانيين، وبين الإسلاميين أنفسهم، لا في أوساط الباحثين المختصين والعلماء والمثقفين فحسب، بل في كل الأوساط الاجتماعية، فهو موضوع ترتبط به وتتفرع عنه العديد من الإشكاليات الفكرية الأساسية في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

---

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس، 1، 1414هـ/1993م، (وكان موضوع رسالتها: المرأة بين نسيان الفلاسفة و هميش الفقهاء).

وعلى الرغم من الجدل القائم حول هذا الموضوع منذ اية القرن التاسع عشر مع مفكري عصر النهضة، فإن المرأة -صاحبة الشأن- ظلت غائبة غياباً فعلياً عنه.

وتتمثل الخاصية الثانية للكتاب في كونه من إنتاج قلم امرأة. أما الخاصية الثالثة فتتمثل في تجاوز المسائل التقليدية مثل التعليم والاختلاط... إلى طرح مسألة حيوية، هي الدور السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية، وهو من القضايا الشائكة داخل الفكر الإسلامي القديم والحديث، وتعد الدراسات التي خصصت لهذا الموضوع قليلة جداً. ونذكر على سبيل المثال كتاب سعيد الأفغاني "عائشة والسياسة"، الذي يخلص فيه الكتاب إلى تحريم المشاركة السياسية للمرأة، وكتاب فاطمة المرنيسي الذي تدرس فيه دور المرأة السياسي في مجتمع المدينة وهو بعنوان الحريم السياسي.

والإشكالية التي طرحتها الكاتبة وسعت إلى معالجتها، هي مشروعية العمل السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية من خلال النظر في النصوص الشرعية التأسيسية (القرآن والسنة) ونقد الفكر الإسلامي، إذ أن التراث الفقهي -في رأي الباحثة- "ليس إلا إنجازاً إنسانياً له شروطه الاجتماعية والثقافية والتاريخية... في حين أن الأصول ثابتة تحفظ للمنظومة المعرفية الإسلامية استقرارها واستمرارها" (ص124).

فإلى أي مدى استطاعت الدراسة تأصيل مشروعية العلم السياسي للمرأة، وصياغة منهجية معرفية إسلامية يمكن أنت تتنـزل فعلاً في إطار مشروع "إسلامية المعرفة"؟.

في المقدمة تلخص الكاتبة مشروع البحث الذي طرحته على نفسها، وتحدد الإطار المعرفي والمبادئ التي تحكم هذا التصور وتميزه، فتتناول بالتحليل الرؤية الإسلامية لعلم المرأة السياسي في دائرتين: دائرة الأمة التي تشارك المرأة في فعاليا ا السياسية بوصفها فرداً من أفرادها، ودائرة الأسرة التي تقوم في الرؤية الإسلامية بوظائف سياسية وتتحمل المرأة في إطارها مسؤوليات عديدة.

و دف هذه الدراسة -كما تؤكد الكاتبة- إلى بناء تصور كلي ونموذج معرفي للعمل السياسي للمرأة من منظور إسلامي يحدد الأبعاد المختلفة للموضوع وعناصره والعلاقات بينها، وفق مقاربتين متكاملتين على النحو الآتي:

1- أنه يربط بين ثلاثة مجالات، هي علم السياسة ودراسات المرأة والدراسات الإسلامية، فهو يهدف إلى صياغة خطاب إسلامي يحتوي هذه اﻟ الات بشكل نقدي، ومن ثم فهو نموذج تركيبي.

2- أنه وإن كان يقوم بتحليل الدراسات المختلفة في هذه الحالات الثلاثة ونقدها ثم استنباط الرؤية الإسلامية، إلا أنه ليس مجرد تجريد لهذه العناصر، بل يضيف عناصر وأبعاداً جديدة تغيب عن التحليل السائد، ومن ثم فهو نموذج تجديدي.

أهمية الدراسة

تتضح أهمية دراسة هبة رؤوف عزت على مستويين:

1- **المستوى العلمي:** إذ أنها تتميز بطبيعتها المعرفية النظرية والإسلامية، وهو "ما يجعلها مختلفة عن الدراسات السابقة التي تناولت قضية العلم السياسي للمرأة، والتي لم تكن إشكاليتها قلة المادة المتاحة أو ضعف التحليل، بل غياب الرؤية المعرفية العلمية التي يتم في ضوئها دراسة المادة العلمية وتفسيرها. وهي إشكالية تنطبق على الدراسات الوضعية كما تنطبق على الدراسات الإسلامية (ص33).

فالكاتبة ترى أن الدراسات الإسلامية كانت تاريخية لا تتجاوز السرد إلى التحليل ثم التجريد، أو شرعية فقهية تدرس القضية من خلال آراء علماء السلف والترجيح بينها، ولا تتجاوز ذلك إلى محاولة التحديد والاجتهاد، أو قانونية تغفل الأبعاد الاجتماعية والسياسية. أما الدراسات العلمانية فقد تبنت المفاهيم الغربية وأسقطتها على المجتمعات الإسلامية دون أدنى مراجعة أو تقويم، وتناست الإطار المرجعي الذي يجب أن تحتكم إليه، في حين أن الدراسة التي بين أيدينا تهدف إلى تجاوز هذه العقبات، فهي "تستند إلى الأصول الشرعية وتوظف المادة التاريخية وتستعين بالدراسات القانونية ولا تغفل الواقع، كما تحلل أبرز أطروحات دراسات المرأة وتقومها. هذه المنهجية في البحث، حسب تقدير الكاتبة، "مكنتها من تقديم خطاب جديد في مجالات علم السياسة ودراسات المرأة والدراسات الإسلامية" (ص32).

أما الأهمية العملية –كما تسميها الكاتبة- فتمثل في الموضوع نفسه بالنظر إلى أن "قضية المرأة قضية حيوية في الواقع الاجتماعي والسياسي للدول الإسلامية، وليست مجرد قضية بحث نظري وفكري. فقد أصبح كل ما يرتبط بالمرأة من قيم وتقاليد وأعراف وتشريعات ومؤسسات مجالاً للصراع الحضاري ومحكاً لاختبار عالمية المشروع العلماني في مقابل صلاحية المشروع الإسلامي وعالميته" (ص35).

أما منهجية الدراسة فتؤكد الباحثة أنها تتأسس على "أصولية المنهج"، أي ربط العقل بالوحي قرآنا وسنة دون التفريق بين العلوم كما فعل الفقهاء عندما صنفوا

العلوم إلى "علوم شرعية" و "علوم نظرية فلسفية"، وعدوا "السياسة" من العلوم الفلسفية لا من العلوم الشرعية مدرجين مسائل كالإمامة والجهاد في أبواب الفقه. ولذا فإن "صياغة فقه سياسي ينبني على فهم للواقع وإدراكٍ لمقاصد الشرع، معتمداً في ذلك على قواعد علم أصول الفقه"، أمر كفيل بربط "السياسة كعلم اجتماعي إسلامي بالعلوم الشرعية بما يضمن تكامل العقل والوحي ويحقق لها الأصولية والتكامل مع العلوم الإسلامية الأخرى" (ص36).

إلا أن هذه العلاقة بالواقع لا تقف عند حدود الاستجابة لتطوره، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير فيه وتقويمه انطلاقاً من مفهومي "الاستخلاف والأمانة"، وهذا ما تسميه الكاتبة "الاستقامة"، أي الارتباط بالقيم عند تحليل الظواهر الاجتماعية، والأخذ بالحسبان لمفاهيم العد والإيمان والشهادة، و ـذا تختلف عن الموضوعية التي تدعي استقلال العلم عن الأخلاق والقيم في العلوم الوضعية الغربية.

و ـذا المعنى فإن مفهوم الاستقامة يشير على أخلاقية العلم وضرورة أن تحكم عملية البحث مجموعة من القيم الأساسية كما أن الاستقامة تعني تقويم الواقع وفق الرؤية والمثالية الإسلامية، إذ أن "العلم ليس مجرد ممارسة عقلية نظرية بل وظيفة اجتماعية هدفها الإصلاح. و ـذا يختلف عن المنهج المعرفي الغربي الذي يكتفي برصد الواقع ولا يدخل القيم في التحليل" (ص38).

حاولت الكتابة في الفصل الأول تحديد الإطار المعرفي للرؤية الإسلامية للمرأة والعمل السياسي عبر بيان المفاهيم الكلية التي تحكم التصور الإسلامي مثل مفاهيم التوحيد والاستخلاف، موضحة تميزها عن المفاهيم المقابلة لها في المنظومة المعرفية الغربية، كما تعرضت بالنقد للمفاهيم الأساسية التي تستخدم في دراسة العمل السياسي للمرأة مثل مفهوم "الدور" ومفهوم "حقوق المرأة" و "حقوق الإنسان"، و"المساواة"، مبينة المغالطة التي بنيت عليها هذه التحليلات العلمانية في دراسة قضية المرأة، وداعية إلى الاستعاضة عن هذه المفاهيم بمفاهيم أخرى ترى أ ا أقدر على بناء منهج معرفي إسلامي، وإعطاء أبعاد عميقة لمكانة المرأة ووظيفتها في ا تمع. ومن هذه المفاهيم مفهوم العمل، والتوحيد والاستخلاف.

فالإنسان -انطلاقاً من مفهوم الاستخلاف- كائن مخلف تضبط حركته شريعة مصدرها الوحي ويرد إلى الله بعد الموت ليسأل عن أداء الأمانة والخلافة.

فمفهوم الخلافة أو الاستخلاف يعد مفهوماً أساسياً في إطار الرؤية الإسلامية لوظيفة المرأة حيث أن "استخلاف الإنسان" يشمل الرجال والنساء. وقد عبر

القرآن عن هذا الشمول في آيات عديدة منها: ﴿فَاستجاب لَهم ربهم أني لَا أُضِيع عملَ عامِلٍ مِنكُم مِن ذَكَرٍ أو أُنثَى بعضكُم مِن بعضٍ﴾ (آل عمران: 195).

وتتمثل المساواة بين الرجال والنساء في المساواة في القيمة الإنساني والمساواة في الحقوق الاجتماعية وفي المسؤولية والجزاء. وهي المساواة التي تتأسس في جوانبها المختلفة على وحدة الأصل ووحدة المآل.

وفي هذا السياق ترى الكاتبة أن الأحكام الخاصة بالنساء في القرآن –مثل إعفاء المرأة من الأعباء الاقتصادية للأسرة أو اختلاف نصيبها في الميراث- يبقي استثناءات ترد على القاعدة التي هي المساواة" (ص59).

فالمساواة بين الرجل والمرأة في السياق القرآني هي -في رأي الكاتبة- "مساواة لها جوانبها المطلقة وجوانبها النسبية".

هذه هي النظرة الكلية انطلاقاً من المفاهيم الأساسية في الإسلام، وقد أدى غيا ا عند علماء السلف إلى فهم خاطئ لمكانة المرأة ووظيفتها. ففي علوم القرآن رأوا "أن النساء لا يدخلن في الخطاب القرآني إلا بقرينة بدلاً من أن يرون أ ن يدخلن تغليباً في جمع المذكر السالم ولا يخرجن إلا بقرينة". كذلك في أصول الفقه فإن العلماء رأوا "أن النساء يدخلن في "الناس" و "القوم"، لكنهم عارضوا التغليب ما لم تدل عليه قرينة". كذلك فإن هذه الرؤية انعكست في كتب التفسير فوردت تفسيرات لبعض الآيات تضع المرأة في منـزلة أدنى من الرجل.

وترى الكاتبة أن هذه الرؤية الدونية للمرأة تأثرت "بتدهور وضع المرأة في بعض ا لتمعات الإسلامية تبعاً لتدهور الاجتماعي والسياسي العام. إذ أن صريح النصوص القرآنية يخالفها بشكل قاطع" (ص60).

وتنتقد الكاتبة هذه الرؤية التي تواصلت في الكتابات الإسلامية في العصر الحديث، تلك الكتابات التي اجتهدت في إثبات ضعف المرأة النفسي والعضوي من منطلق رد الفعل على المفهوم الغربي للمساواة الذي يلغي تماماً الفروق بين الرجل والمرأة.

وهنا يأتي واجب المفكر الإسلامي لتجاوز التطرف الحاصل من كلا الرأيين، باستخلاص مفهوم المساواة في الرؤية الإسلامية التي "تتميز بالوسطية" و المنضبطة "بمفاهيم التوحيد والاستخلاف" (ص62).

وتنتقد الكاتبة الرؤية العلمانية لمفهوم المساواة بين الرجل والمرأة، التي ترتكز على المماثلة بين الله والإنسان والطبيعة، الأمر الذي أدى بالفكر الغربي إلى إعلان

"موت الإله" مروراً باستنـزاف الطبيعة وانتهاءاً بتدمير الإنسان، وأصبح الاحتكام إلى الواقع وتطور علاقات القوة بأشكالها المختلفة. وترى الباحثة أن الخلط والإخفاق في إدراك قيمة المساواة لم يكن على المستوى النظري والفلسفي فحسب، بل تعداه إلى الواقع حيث أن حركات "تحرير المرأة" تبنت هذه المفاهيم وانتقلت من "تحرير المرأة" إلى "النسوية" (Feminism) مما أدى إلى تجاوز طلب المساواة إلى الصراع، ثم إلى تأكيد "الأفضلية النسوية"، ومن نقد "الأبوية" إلى طرح "الأموية".

وتخلص الكاتبة بعد نقد العلمانية الغربية والعربية وبعض الكتابات الإسلامية إلى أن "أصولية المنهج الإسلامي والاحتكام للوحي هو الكفيل بتحقيق الاستمرارية والاستقامة والعالمية المتجاوزة للزمان والمكان. كما تؤكد أن السنن الكونية والفطرية للإنسان هي التي تجمع بين التمعات على اختلاف ثقافا ا، فترى أن الفكر الإسلامي ينقصه الوعي ذه السنن و "خروج الأمة الإسلامية من عثر ا إنما عبر إدراك السنن التي تحكم أية قضية ومنها قضية المرأة" (ص68).

هذه القضية يستلزم التعامل معها الجمع في الفقه والتطبيق بين السنن التشريعية الإلهية والسنن الاجتماعية والتاريخية. فلا بد من العودة إلى الأصول وفهم النصوص في ضوء مقاصد الشريعة التي بنيت على الفطرة، وهذا هو المنهج الذي يعصم من الفهم الجزئي للنصوص وتفسيرها تأثراً بواقع معين وتبني ممارسات خاطئة قد يغري نجاحها المؤقت بالاستمرار فيها.

ومن هذا التكامل بين السنن التشريعية والسنن الاجتماعية، يكتسب الطرح الإسلامي صلاحه وصلاحيته.

هذه الفكرة التي حاولت الكاتبة تحليلها من أهم الأفكار الواردة في الكتاب إلا أن المشكل يبقى معلقاً. فكيف ننـزل على مستوى الواقع هذه الفكرة النظرية التي طرحها في الحقيقة عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين في إطار مشروع "تجديد أصول الفقه"، وهي إشكالية الربط بين النص والعقل والواقع لاستنباط الأحكام. ولئن استطاع عدد من المفكرين صياغة الإشكالية إلا أن الأجوبة ظلت "محتشمة" تدور في إطار المنظومة الفقهية التقليدية، الأمر الذي جعل "الاجتهادات المعاصرة" لا تمارس التجديد إلا في بعض الجزئيات ولا تخرج في أحيان كثيرة من دائرة التوفيق والترجيح بين أقوال الفقهاء.

ثم تقدم الكاتبة تحليلاً لغوياً لبعض المفاهيم المستعملة في قضية المرأة مثل مفهوم "الدور" و "الحق" اللذين في إطارهما يحلل الفكر الغربي والعلماني بصفة عامة

"الحقوق السياسية للمرأة" المتمثلة في حق الترشيح والانتخاب والوظائف العامة، فتلاحظ أن القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطوراً من القانون الخاص، وتعزو هبة عزت هذا القصور في القانون العام الإسلامي إلى الطبيعة الاستبدادية للحكومات المتعاقبة على الحكم في البلاد الإسلامية، وهي حكومات عمدت إلى إخماد حركة فقهية تقيم أصول الحكم على أسس من الحرية السياسية والحقوق العامة الديمقراطية. وقد نما القانون الخاص وتقدم تقدماً كبيراً لأن الحكومات المستبدة لم يكن يضيرها تقدمه.

وتذهب الكاتبة إلى أن تأصيل مفهوم "الحق" شرعياً في إطار القانون العام يواجه صعوبة شديدة، ولهذا يجب البحث عن مدخل أصولي آخر يمر عبر مفهوم "العمل" في الرؤية الإسلامية، ومفهوم "الواجب العيني والكفائي". ونقد مفهومي "الدور" و "الحق" لا يعني رفضهما مطلقاً وليس الداعي إليه مجرد التميز، بل لأن هذين المفهومين أقل قدرة على التفسير والتحليل في إطار الفكر الإسلامي. فمفهوم "الدور" في الفكر الماركسي والنسائي أدى إلى إشكالية "صراع الأدوار"، والمرأة هي أشد الفئات تعرضاً لهذا الصراع، مما يثير نوعاً من الصراع الداخلي النفسي الحاد للتوفيق بين مختلف الأدوار. وتجنباً للسقوط في مأزق الصراع، ارتأت الكاتبة اختيار مفهوم العمل مدخلاً نظرياً يمكن من خلاله تجاوز السلبيات التي يطرحها مفهوما "الدور" و "الحق". وهي تعتقد أن مفهوم العمل أحد المفاهيم القرآنية الأساسية، وهو يرتبط بمفاهيم أساسية أخرى في المنظومة الإسلامية كالإيمان والتقوى والاستخلاف... وقد جعله الله تعالى شرطاً من شروط الإسلام... وبنى التفضيل بين العباد والتفاوت في المنـزلة لديه على العمل لا على الجنس أو النسب. وهنا تورد الكاتبة مختلف مراتب حكم العمل عند الأصوليين من حيث كونه واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مباحاً أو مكروهاً. وأهم هذه المراتب في رأيها هو "الواجب" الذي هو إما واجب عيني أو واجب كفائي، وتدرج الكاتبة العمل السياسي في إطار الواجبات، وعلى هذا الأساس فالعمل السياسي "إما فرض عين كالبيعة العامة والشورى العامة، أو فرض كفاية كالجهاد والولايات العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (ص90).

وانطلاقاً من تعريف "السياسة" في أ ا "القيام على الشيء بما يصلحه... وإصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، ولذا فهي تتسم بالعموم والشمول وتخاطب كل فرد:... فيرتبط مفهوم السياسة بالاستخلاف

والتوحيد" (ص91)، فإن المرأة تدخل في هذا الخطاب، ويصبح العمل السياسي مسؤولية فردية" وواجباً شرعياً لا ينفك عنه أحد من الناس إما على وجه العينية أو على وجه الكفاية، فهو ليس سنة ولا نافلة ولا تطوعاً بل فريضة تتأسس على مفهوم الاستخلاف" (ص92-93).

ثم تبين الكاتبة الفرق بين مفهومي "الحق" و"الواجب"، والواجب لا يتوجه إلا إلى "القادر". وهنا تكون التفرقة على أساس الأهلية والقدرة لا الجنس. ويصبح المقياس كسبياً إذ القدرة والأهلية يمكن امتلاكهما بالعمل، وبذلك يصبح التساؤل في بحث موضوع "المرأة والعمل السياسي" هو "أي المرأة؟" لا تعميم الأحكام بالحديث علن المرأة استبعاداً من الخطاب التكليفي أو إلزاماً به" (ص95).

أما الفصل الثاني فيسير على النسق نفسه تحليلاً لبعض المفاهيم وربطاً لها بمهمة الاستخلاف المنوطة بكل مسلم، وتأكيداً لمسألة الأهلية وأهمية الوعي وشروطه. وتتعرض الكاتبة بالنقد للموقف السائد بين الفقهاء نحو المرأة، وتناقش مفهوم "التقسيم الاجتماعي للعمل" الذي على أساسه يرى بعضهم أن المرأة مجالها البيت والأسرة، بينما يتحمل الرجل مسؤولية العلم الاقتصادي والسياسي. وعلى الرغم من إقرار كتابات هؤلاء بأن المساواة بين النساء والرجال في الحقوق والواجبات هي الأصل، إلا أن السائد هو "تفضيل عدم زج المرأة بنفسها في السياسة". بل ذهب بعضهم إلى حد القول "بأن السياسة على المرأة حرام صيانة للمجتمع من التخبط وسوء المنقلب". ولذا فإن طرح قضية العمل السياسي في ظل هذا الواقع الفكري للمجتمعات المسلمة يستلزم إعادة النظر في المسلمات التي بني عليها ذلك الواقع، ويصبح التركيز على مسألة الأهلية شرطاً ضرورياً لأي بحث في هذه القضية.

وحتى تكتسب المرأة الأهلية، تدعو الباحثة إلى أن تؤم النساء المؤسسات الاجتماعية التي تساعد الفرد على الوعي بالظروف العامة للحياة ثقافياً وسياسياً واجتماعياً... إلخ.

وهنا تنبه الكاتبة إلى مواطن التناقض في آراء الفقهاء الذين يرون أن المرأة لها الأهلية الكاملة في الولاية الذاتية والمتعدية على الأموال والولاية المدنية (كالحضانة والوصاية)، في حين يتحفظون على أهليتها لممارسة العمل السياسي.

وقد استند هذا الرأي على آيتي "الشهادة" و "القوامة" وبعض الأحاديث النبوية. فتحدث بعضهم عما طبع عليه النساء من نقص واعوجاج في أخلاقهن وميلهن إلى إتباع الهوى في مقابل التفوق الطبيعي في استعداد الرجال" (ص101).

ثم تحاول الكاتبة بيان مستويات الشهادة وكيف أن القرن لم يخصص إلا في آية "الدين"، إلا أن هذا لم يمنع الفقه التقليدي من الخلط في هذه المسألة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكاتبة على الرغم من محاولتها الجمع بين كل الآيات في مسألة الشهادة، إلا أ ا بقيت على مستوى الترجيح والتوفيق بين آراء الفقهاء قديمهم وحديثهم، متناسية المطلب الأساسي الذي انطلقت منه وهو النظرة الشمولية في القراءة المعرفية والبحث عن "العلة" في الحكم. كما أ ا لم تتعرض إلى محاولة الشيخ محمد عبده والشيخ محمد شلتوت اللذين حاولا تطوير فهم متجدد في مسألة الشهادة انطلاقاً من علة الحكم في آية الدين واعتبار القاعدة الفقهية"الحكم يدور مع العلة عدماً ووجوداً، وإن اقتصر عملهما على هذه القضية ولم يتجاوزاها لتطوير منهج جديد في استنباط الأحكام.

فالعمل السياسي، في رأي الكاتبة لا يرتبط بالقانون بل بالشريعة، ولا يلتزم بالمؤسسة بل بالمصالح الشرعية، وهذا ما يضفي على لمفهوم العلم السياسي أبعاداً تختلف عن "المشاركة السياسية". وأبرز مظهر من مظاهر العمل السياسي يتجلى في "البيعة"، إذ هي التي تضفي الشرعية على نظام الحكم، ولا تنتهي المسؤولية بعقد البيعة بل تستمر من خلال المشاركة في الشورى والرقابة على الحاكم ونصحه إذا حاد وعزله إذا لزم الأمر. وتتعرض الكاتبة عند بحث مفهوم البيعة إلى التقسيمات الفقهية، وتنقد المواقف التي ركزت على بعد الطاعة من جانب الرعية دون التفصيل في التزام الحاكم.

وترى هبة عزت أن المرأة تستمد شرعية العمل السياسي انطلاقاً من واجب البيعة. فهناك بيعة عينية واجبة على كل مسلم ومسلمة، وهي البيعة على العقيدة والأخلاق، وقد سميت اصطلاحاً "بيعة النساء". وهناك البيعة الكفائية التي هي واجبة على خاصة المسلمين دون عامتهم، وهي المرتبطة بالأمور الكفائية كالبيعة على الجهاد أو الولايات العامة. وقد أدى اصطلاح بيعة النساء إلى التفرقة بين بيعة النساء وبيعة الرجال، مما نتج عنه عزل المرأة عن الأمور العامة، وينطوي هذا التقسيم على الخلط بين البيعة العينية والبيعة الكفائية وافتراض نقص أهلية المرأة.

وتبين الباحثة اختلاف الآراء الفقهية في هذا ا ال، وهو اختلاف نتج عن الاختلاف في فهم النصوص قرآناً وسنة، مثل آية القوامة التي رأى بعضهم أ ا تتعدى ا ال الأسري إلى ا ال العام، والشهادة في الأموال التي سحب حكمها على بقية مجالات الشهادة. ومهما كان من أمر هذا الاختلاف، إلا أن هناك إجماعاً

على عدم تولية المرأة الولاية الكبرى، وقد اعتمد هذا المنع على حديث "لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" وحديث "النساء ناقصات عقل ودين". تعتقد الكاتبة أن هذا الاختلاف في الآراء يرجع أساساً إلى عدم النظرة الشمولية للأصول الإسلامية.

ثم تورد الكاتبة مفهوماً آخر بوصفه أحد مداخل قضية العمل السياسي، ولعله المفهوم الأكثر حيوية وشرعية، وهو مفهوم الجهاد. فالجهاد يصبح حاجة أكيدة في ظل الدولة القطرية العلمانية التي أحدثت انفصاماً بين العقيدة والدولة، وأرست مؤسسات حكومية علمانية تسيطر على كل قطاعات المجتمع. وهنا تأتي ضرورة "الجهاد" و "الخروج" لمواجهة هذه الأنظمة التي ابتعدت عن الشرع.

وبالنظر إلى الجهاد المسلح في هذه الحالة غير ممكن نظراً لطبيعة المؤسسات الحديثة، وبطش الدولة القطرية وقوتها، فإن هذا الواجب لا يسقط بل يأخذ أشكالاً مختلفة تتفق وظروف الواقع الراهن الذي تمر به الأمة. ونظراً للطبيعة الهيكلية للمجتمع، فإن العمل يجب أن يكون عبر تحرير الأبنية والمؤسسات. فالجهاد بهذا الشكل ينبغي أن يكون تربوياً وإعلامياً واقتصادياً وثقافياً. وهذا يتطلب نفيراً عاماً لكل القدرات نساءً ورجالاً.

أما "الخروج" فيمكن أن يأخذ عدة أشكال، أولها الامتناع عن المشاركة في المساندة أو التأييد للنظام القائم. وعلى الرغم من السياق الاجتماعي والعرف اللذين يقيدان حركة المرأة، إلا أن مدخل الجهاد والخروج يمكن أن يؤدي –في رأي الباحثة- إلى قبول التغيير دون تصادم مع "الرأي العام" المحافظ، إذ يصبح الواقع أكثر مرونة في ظل المناخ الجهادي، وهو ما يمكن أن يساعد على قبول المواقف الجديدة بشأن مكانة المرأة ووظيفتها في المجتمع ويكسبها الشرعية.

وتختم الكاتبة بحثها بتحليل مطول لمقام الأسرة في التغيير الاجتماعي، وبالتالي وظيفة المرأة من خلال هذه الوحدة الأساسية للمجتمع، وهو ما تناولته في الفصل الثالث من الكتاب.

ترى هبة عزت أن الأسرة يجب أن تكون وحدة التحليل في مختلف العلوم الإنسانية، إذ أن الرؤية الإسلامية لا تفرق بين العام والخاص، وذلك من خلال تحليل لفلسفة الأسرة في الإسلام –التي تختلف عنها في الفكر الغربي- ومسؤوليتها في التنشئة الاجتماعية والثقافية خاصة في ظل أزمة الدولة العطرية في العالم الإسلامي، التي تخلت عن دورها الحقيقي للتنشئة.

وهذا البحث في وظيفة الأسرة يجر الكاتبة إلى البحث في الأسرة الممتدة وما يمكن أن تضطلع به في إطار عملية التغيير. فهي ترى أ ا وحدة ضرورية لمواجهة المؤسسات الاجتماعية النظامية، خاصة أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي لم تخترقها السيطرة المباشرة للأنظمة، وهذا ما "يرشحها لأن تكون أقوى جبهات التنشئة الحضارية ولمقاومة الدولة العلمانية" (ص233). فالأسرة الممتدة يمكن أن تكون إطاراً صالحاً من خلال مقاطعة البضائع الأجنبية والقيام بعمليات إنتاجية (زراعية وحرفية). ومن ثم فإنه بإمكا ا أن تضطلع بنشاط اقتصادي يمكن أن يكون نموذجاً إسلامياً في مواجهة النموذج الاستهلاكي، كما يمكن أن تكون إطاراً صالحاً للقيام بوظيفة قضائية بين أفرادها، فتوفر بذلك إطاراً مناسبا لتطبيق الشريعة في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية وتحتل الشريعة مساحة العرف إلى أن تتمكن من العودة لدائرة القانون.

كذلك، في مجال التعليم، يمكن للأسرة من خلال مسؤوليتها في التنشئة مقاطعة المؤسسات التعليمية، وصياغة رؤية عن طريق الكتاتيب وحلقات التوعية والتثقيف. ولدعم هذه الرؤية للأسرة تورد الكاتبة مثال الأسرة الفلسطينية وإسهامها في مقاومة الاحتلال اليهودي، وكيف أن كافة أنشطة الانتفاضة لم تلجأ للمجا ة المباشرة مع العدو بل إلى استراتيجية يمكن تسميتها "التصعيد الأفقي".

وبقدر ما أثرت الأسرة الممتدة في قيام الانتفاضة واستمرارها، فقد أثمرت تغييراً في طبيعة مسؤوليات المرأة داخل الأسرة وخارجها.

وتخلص الكاتبة إلى أن هذه التجربة يمكن أن تتجاوز الخصوصية الفلسطينية لتصبح تجربة للمشروع الحضاري الإسلامي.

وهذا التحليل لوظيفة الأسرة والرجوع إلى الأسرة الممتدة يبدو لنا مقترحاً غير واقعي، إذ تناست الكاتبة التعقيد الذي تتسم به المؤسسات في ا التمعات الحديثة والقوانين التي تربط الفرد بالدولة، ويكتسب من خلالها حقه في المواطنة من أبسط الإجراءات مثل تسجيل الولادات وعقود الزواج والوفيات إلى الدولة ومع المؤسسات الاقتصادية العملاقة. و ذا فإن هذا الفصل وإن بعمق واقع الأسرة الفلسطينية، إلا أنه يتناقض مع ما أوردته الكاتبة في فصل آخر عندما تحدثت عن ضرورة أن تؤم المرأة (والرجل) المؤسسات الاجتماعية، والتعليمية والثقافية بوصفها الساحة التي يتفاعل فيها أفراد ا التمع، والعمل عل تغييرها من الداخل دون تصادم مع النظام القائم، وهذا يفترض وعياً عميقاً بالمناهج التربوية والثقافية للنظام

السياسي والاجتماعي السائد حتى تتمكن قوى التغيير م استيعا ا ثم تقويضها وتطوير البديل.

ولعل هذا الرأي الذي ذهبت إليه الكاتبة في ذلك الفصل أقرب إلى الواقع. إذ الانطواء داخل الأسرة في وقتنا الراهن نوع من الهروب من مواجهة الواقع وعدم فهم للآليات التي تحكم التمعات وارتباطها ببقية الثقافات مع التقدم (التكنولوجي). إلا أن قصور هذا الفصل لا ينقص من أهمية الكتاب الذي وإن تعددت مقالاته وتنوعت أبوابه وفصوله، فإنه يربط بينها هدف واحد وهو إيجاد منهجية لفهم النص قرآناً وسنة، ومراجعة الفقه الإسلامي من خلال موضوع "العمل السياسي للمرأة".

ولئن انصب جهد الكاتبة على تحليل مفاهيم مثل الشورى والبيعة والجهاد، إلا أن دراستها في أبواب مختلفة شتت من وحدة هذه المفاهيم، التي كان يمكن أن تكون أساساً معرفياً لاستخلاص المنطق الداخلي للنص، تحدد من خلاله المنظومة القانونية التي تحكم حقوق المرأة وواجبا ا بعيداً عن مقاربة التوفيق والترجيح.

وهنا نستعيد السؤال الذي طرحناه في بداية تقديم هذا الكتاب: "إلى أي مدى استطاعت تأصيل مشروعية العمل السياسي للمرأة وصياغة منهجية معرفية تتنـزل في إطار مشروع "إسلامية المعرفة". ثم إلى أي مدى استطاعت الكاتبة التخلص من الفقه التقليدي والأساس النظري الذي انبنى عليه؟ (إذ لم تفتأ الباحثة في دراستها ترجع إلى التعريفات الأصولية التقليدية). فهل لا يمكن لفقيه اليوم أن يؤصل نظرية معرفية إلا مروراً بما حدده الأوئل في علوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه؟ أم أن بناء نظرية معرفية جديدة لا يستلزم مراجعة للآراء الفقهية الموروثة والترجيح بينها فحسب، وإنما بناءاً معرفياً يتناسق مع مشروع تجديد الفكر الإسلامي؟

أما عن مشروعية العمل السياسي للمرأة، فيبدو لنا أن الباحثة بقيت فيها –إلى حد كبير- حبيسة الأطر والقوالب الفكرية التقليدية، ولم تستطع أن تعالج الموضوع في إطار منهجية معرفية كما وعدت في مقدمة الكتاب، وذلك بسبب اعتمادها على التفرقة بين الحق والواجب واعتبار الواجب المدخل الوحيد لفرض وظيفة جديدة للمرأة في التمع في الرؤية الإسلامية. فالفكرة التي تبقى في ذهن القارئ هي أن المرأة لا يمكن أن تساهم في مؤسسات التمع إلا من باب "فقه الواجب والضرورة". فما هي مشروعية مساهمة المرأة في حالة قيام الدولة الإسلامية؟

وهنا نرى ربط المفاهيم بعضها ببعض والنظر إلى تداخلها وتكاملها، حيث لا يتضارب مفهوم العدل مع المساواة، ولا الحق مع الواجب، فالعلم انطلاقاً من هذه الرؤية هو حق من حقوق المرأة حسب أهليتها وميولا ا ويمكن أن يصبح واجباً في ظروف طارئة أو في اختصاصات معينة.

وعل الرغم من بعض السلبيات التي أشرنا إليها، فأهمية الكتاب لا تكمن في ما دافعت عنه الكاتبة من مواقف، ولكن في محاولة تفكيك المفاهيم، والتفرقة بين الأصول والتراث الفكري. فقيمة الكتاب لا تكمن فيما قدمته من إجابات بقدر ما تكمن في طرح السؤال وفتح الفكر الإسلامي على مسألة شائكة منه تنبع وإليه تعود، والدعوة إلى تجاوز الانفصام الفكري الذي يعيشه العقل المسلم عبر طرح المسائل طرحاً صحيحاً وإن تأخرت الأجوبة.

المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية

المؤلف: هبة رؤوف عزت

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة الرسائل الجامعية، رقم18، الطبعة الأولى 1995م، (311صفحة)

محبوبة بن نصر*

الكتاب هو دراسة قدمتها الباحثة المصرية الأستاذة هبة رؤوف عزت للحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة سنة 1413هـ/1992م، وهي تتناول فيها مسألة مهمة جداً من المسائل المطروحة اليوم على الساحة الفكرية الإسلامية، ألا وهي قضية المرأة والعمل السياسي في الفكر الإسلامي.

يتكون الكتاب من 311 صفحة من الحجم المتوسط. وقد بنت الباحثة دراستها على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. وقد احتوى كل فصل على عدد من المباحث، وتفرع كل مبحث إلى عدد من المطالب. وتضمن الكتاب كذلك ثبتاً بقائمة مهمة للمراجع العربية والإنكليزية احتلت تسعاً وثلاثين صفحة، فضلاً عن فهرس للأعلام وكشاف للموضوعات الواردة في الكتاب... وقد صدر للكتاب الدكتور طه جابر العلواني وقد له المستشار طارق البشري.

إن أهمية الكتاب تكمن أولاً في موضوعه، إذ أنه موضوع اشتد حوله الجدل ودارت حوله نقاشات طويلة بين الإسلاميين والعلمانيين، وبين الإسلاميين أنفسهم، لا في أوساط الباحثين المختصين والعلماء والمثقفين فحسب، بل في كل الأوساط

---

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس، 1، 1414هـ/1993م، (وكان موضوع رسالتها: المرأة بين نسيان الفلاسفة وتهميش الفقهاء).

الاجتماعية، فهو موضوع ترتبط به وتتفرع عنه العديد من الإشكاليات الفكرية الأساسية في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

وعلى الرغم من الجدل القائم حول هذا الموضوع منذ ناية القرن التاسع عشر مع مفكري عصر النهضة، فإن المرأة –صاحبة الشأن- ظلت غائبة غياباً فعلياً عنه.

وتتمثل الخاصية الثانية للكتاب في كونه من إنتاج قلم امرأة. أما الخاصية الثالثة فتتمثل في تجاوز المسائل التقليدية مثل التعليم والاختلاط... إلى طرح مسألة حيوية، هي الدور السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية، وهو من القضايا الشائكة داخل الفكر الإسلامي القديم والحديث، وتعد الدراسات التي خصصت لهذا الموضوع قليلة جداً. ونذكر على سبيل المثال كتاب سعيد الأفغاني عائشة والسياسة الذي يخلص فيه الكتاب إلى تحريم المشاركة السياسية للمرأة، وكتاب فاطمة المرنيسي الذي تدرس فيه دور المرأة السياسي في مجتمع المدينة وهو بعنوان الحريم السياسي.

والإشكالية التي طرحتها الكاتبة وسعت إلى معالجتها، هي مشروعية العمل السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية من خلال النظر في النصوص الشرعية التأسيسية (القرآن والسنة) ونقد الفكر الإسلامي، إذ أن التراث الفقهي –في رأي الباحثة- "ليس إلا إنجازاً إنسانياً له شروطه الاجتماعية والثقافية والتاريخية... في حين أن الأصول ثابتة تحفظ للمنظومة المعرفية الإسلامية استقرارها واستمرارها" (ص124).

فإلى أي مدى استطاعت الدراسة تأصيل مشروعية العلم السياسي للمرأة، وصياغة منهجية معرفية إسلامية يمكن أنت تتنـزل فعلاً في إطار مشروع "إسلامية المعرفة"؟.

في المقدمة تلخص الكاتبة مشروع البحث الذي طرحته على نفسها، وتحدد الإطار المعرفي والمبادئ التي تحكم هذا التصور وتميزه، فتتناول بالتحليل الرؤية الإسلامية لعلم المرأة السياسي في دائرتين: دائرة الأمة التي تشارك المرأة في فعاليا ا السياسية بوصفها فرداً من أفرادها، ودائرة الأسرة التي تقوم في الرؤية الإسلامية بوظائف سياسية وتتحمل المرأة في إطارها مسؤوليات عديدة.

و ـدف هذه الدراسة –كما تؤكد الكاتبة- إلى بناء تصور كلي ونموذج معرفي للعمل السياسي للمرأة من منظور إسلامي يحدد الأبعاد المختلفة للموضوع وعناصره والعلاقات بينها، وفق مقاربتين متكاملتين على النحو الآتي:

1- أنه يربط بين ثلاثة مجالات، هي علم السياسة ودراسات المرأة والدراسات الإسلامية، فهو يهدف إلى صياغة خطاب إسلامي يحتوي هذه ا الات بشكل نقدي، ومن ثم فهو نموذج تركيبي.

2- أنه وإن كان يقوم بتحليل الدراسات المختلفة في هذه ا الات الثلاثة ونقدها ثم استنباط الرؤية الإسلامية، إلا أنه ليس مجرد تجريد لهذه العناصر، بل يضيف عناصر وأبعاداً جديدة تغيب عن التحليل السائد، ومن ثم فهو نموذج تجديدي.

أهمية الدراسة

تتضح أهمية دراسة هبة رؤوف عزت على مستويين:

1- **المستوى العلمي:** إذ أ ا تتميز بطبيعتها المعرفية النظرية والإسلامية، وهو "ما يجعلها مختلفة عن الدراسات السابقة التي تناولت قضية العلم السياسي للمرأة، والتي لم تكن إشكاليتها قلة المادة المتاحة أو ضعف التحليل، بل غياب الرؤية المعرفية العلمية التي يتم في ضوئها دراسة المادة العلمية وتفسيرها. وهي إشكالية تنطبق على الدراسات الوضعية كما تنطبق على الدراسات الإسلامية (ص33).

فالكاتبة ترى أن الدراسات الإسلامية كانت تاريخية لا تتجاوز السرد إلى التحليل ثم التجريد، أو شرعية فقهية تدرس القضية من خلال آراء علماء السلف والترجيح بينها، ولا تتجاوز ذلك إلى محاولة التحديد والاجتهاد، أو قانونية تغفل الأبعاد الاجتماعية والسياسية. أما الدراسات العلمانية فقد تبنت المفاهيم الغربية وأسقطتها على ا تمعات الإسلامية دون أدنى مراجعة أو تقويم، وتناست الإطار المرجعي الذي يجب أن تحتكم إليه، في حين أن الدراسة التي بين أيدينا دف إلى تجاوز هذه لعقبات، فهي "تستند إلى الأصول الشرعية وتوظف المادة التاريخية وتستعين بالدراسات القانونية ولا تغفل الواقع، كما تحلل أبرز أطروحات دراسات المرأة وتقومها. هذه المنهجية في البحث، حسب تقدير الكاتبة، "مكنتها من تقديم خطاب جديد في مجالات علم السياسة ودراسات المرأة والدراسات الإسلامية" (ص32).

أما الأهمية العملية –كما تسميها الكاتبة- فتتمثل في الموضوع نفسه بالنظر إلى أن "قضية المرأة قضية حيوية في الواقع الاجتماعي والسياسي للدول الإسلامية، وليست مجرد قضية بحث نظري وفكري. فقد أصبح كل ما يرتبط بالمرأة من قيم

وتقاليد وأعراف وتشريعات ومؤسسات مجالاً للصراع الحضاري ومحكاً لاختبار عالمية المشروع العلماني في مقابل صلاحية المشروع الإسلامي وعالميته" (ص35).

أما منهجية الدراسة فتؤكد الباحثة أ ا تتأسس على "أصولية المنهج"، أي ربط العقل بالوحي قرآنا وسنة دون التفريق بين العلوم كما فعل الفقهاء عندما صنفوا العلوم إلى "علوم شرعية" و "علوم نظرية فلسفية"، وعدوا "السياسة" من العلوم الفلسفية لا من العلوم الشرعية مدرجين مسائل كالإمامة والجهاد في أبواب الفقه. ولذا فإن "صياغة فقه سياسي ينبي على فهم للواقع وإدراكٍ لمقاصد الشرع، معتمداً في ذلك على قواعد علم أصول الفقه"، أمر كفيل بربط "السياسة كعلم اجتماعي إسلامي بالعلوم الشرعية بما يضمن تكامل العقل والوحي ويحقق لها الأصولية والتكامل مع العلوم الإسلامية الأخرى" (ص36).

إلا أن هذه العلاقة بالواقع لا تقف عند حدود الاستجابة لتطوره، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير فيه وتقويمه انطلاقاً من مفهومي "الاستخلاف والأمانة"، وهذا ما تسميه الكاتبة "الاستقامة"، أي الارتباط بالقيم عند تحليل الظواهر الاجتماعية، والأخذ بالحسبان لمفاهيم العد والإيمان والشهادة، و ذا تختلف عن الموضوعية التي تدعي استقلال العلم عن الأخلاق والقيم في العلوم الوضعية الغربية.

و ذا المعنى فإن مفهوم الاستقامة يشير على أخلاقية العلم وضرورة أن تحكم عملية البحث مجموعة من القيم الأساسية كما أن الاستقامة تعني تقويم الواقع وفق الرؤية والمثالية الإسلامية، إذ أن "العلم ليس مجرد ممارسة عقلية نظرية بل وظيفة اجتماعية هدفها الإصلاح. و ذا يختلف عن المنهج المعرفي الغربي الذي يكتفي برصد الواقع ولا يدخل القيم في التحليل" (ص38).

حاولت الكتابة في الفصل الأول تحديد الإطار المعرفي للرؤية الإسلامية للمرأة والعمل السياسي عبر بيان المفاهيم الكلية التي تحكم التصور الإسلامي مثل مفاهيم التوحيد والاستخلاف، موضحة تميزها عن المفاهيم المقابلة لها في المنظومة المعرفية الغربية، كما تعرضت بالنقد للمفاهيم الأساسية التي تستخدم في دراسة العمل السياسي للمرأة مثل مفهوم "الدور" ومفهوم "حقوق المرأة" و "حقوق الإنسان"، و "المساواة"، مبينة المغالطة التي بنيت عليها هذه التحليلات العلمانية في دراسة قضية المرأة، وداعية إلى الاستعاضة عن هذه المفاهيم بمفاهيم أخرى ترى أ ا أقدر على بناء منهج معرفي إسلامي، وإعطاء أبعاد عميقة لمكانة المرأة ووظيفتها في ا تمع. ومن هذه المفاهيم مفهوم العمل، والتوحيد والاستخلاف.

فالإنسان –انطلاقاً من مفهوم الاستخلاف- كائن مخلف تضبط حركته شريعة مصدرها الوحي ويرد إلى الله بعد الموت ليسال عن أداء الأمانة والخلافة.

فمفهوم الخلافة أو الاستخلاف يعد مفهوماً أساسياً في إطار الرؤية الإسلامية لوظيفة المرأة حيث أن "استخلاف الإنسان" يشمل الرجال والنساء. وقد عبر القرآن عن هذا الشمول في آيات عديدة منها: ﴿فَاستجاب لَهم ربهم أني لَا أُضِيع عملَ عامِلٍ مِنكُم مِن ذَكَرٍ أو أُنثَى بعضكُم مِن بعضٍ﴾ (آل عمران: 195).

وتتمثل المساواة بين الرجال والنساء في المساواة في القيمة الإنساني والمساواة في الحقوق الاجتماعية وفي المسؤولية والجزاء. وهي المساواة التي تتأسس في جوانبها المختلفة على وحدة الأصل ووحدة المآل.

وفي هذا السياق ترى الكاتبة أن الأحكام الخاصة بالنساء في القرآن –مثل إعفاء المرأة من الأعباء الاقتصادية للأسرة أو اختلاف نصيبها في الميراث- يبقي استتثناءات ترد على القاعدة التي هي المساواة" (ص59).

فالمساواة بين الرجل والمرأة في السياق القرآني هي –في رأي الكاتبة- "مساواة لها جوانبها المطلقة وجوانبها النسبية".

هذه هي النظرة الكلية انطلاقاً من المفاهيم الأساسية في الإسلام، وقد أدى غيا ا عند علماء السلف إلى فهم خاطئ لمكانة المرأة ووظيفتها. ففي علوم القرآن رأوا "أن النساء لا يدخلن في الخطاب القرآني إلا بقرينة بدلاً من أن يروا أ ن يدخلن تغليباً في جمع المذكر السالم ولا يخرجن إلا بقرينة". كذلك في أصول الفقه فإن العلماء رأوا "أن النساء يدخلن في "الناس" و "القوم" لكنهم عارضوا التغليب ما لم تدل عليه قرينة". كذلك فإن هذه الرؤية انعكست في كتب التفسير فوردت تفسيرات لبعض الآيات تضع المرأة في منـزلة أدنى من الرجل.

وترى الكاتبة أن هذه الرؤية الدونية للمرأة تأثرت "بتدهور وضع المرأة في بعض ا تمعات الإسلامية تبعاً لتدهور الاجتماعي والسياسي العام. إذ أن صريح النصوص القرآنية يخالفها بشكل قاطع" (ص60).

وتنتقد الكاتبة هذه الرؤية التي تواصلت في الكتابات الإسلامية في العصر الحديث، تلك الكتابات التي اجتهدت في إثبات ضعف المرأة النفسي والعضوي من منطلق رد الفعل على المفهوم الغربي للمساواة الذي يلغي تماماً الفروق بين الرجل والمرأة.

وهنا يأتي واجب المفكر الإسلامي لتجاوز التطرف الحاصل من كلا الرأيين، باستخلاص مفهوم المساواة في الرؤية الإسلامية التي "تتميز بالوسطية" و المنضبطة "بمفاهيم التوحيد والاستخلاف" (ص62).

وتنتقد الكاتبة الرؤية العلمانية لمفهوم المساواة بين الرجل والمرأة، التي ترتكز على المماثلة بين الله والإنسان والطبيعة، الأمر الذي أدى بالفكر الغربي إلى إعلان "موت الإله" مروراً باستنـزاف الطبيعة وانتهاءً بتدمير الإنسان، وأصبح الاحتكام إلى الواقع وتطور علاقات القوة بأشكالها المختلفة. وترى الباحثة أن الخلط والإخفاق في إدراك قيمة المساواة لم يكن على المستوى النظري والفلسفي فحسب، بل تعداه إلى الواقع حيث أن حركات "تحرير المرأة" تبنت هذه المفاهيم وانتقلت من "تحرير المرأة" إلى "النسوية" (Feminism) مما أدى إلى تجاوز طلب المساواة إلى الصراع، ثم إلى تأكيد "الأفضلية النسوية"، ومن نقد "الأبوية" إلى طرح "الأموية".

وتخلص الكاتبة بعد نقد العلمانية الغربية والعربية وبعض الكتابات الإسلامية إلى أن "أصولية المنهج الإسلامي والاحتكام للوحي هو الكفيل بتحقيق الاستمرارية والاستقامة والعالمية المتجاوزة للزمان والمكان. كما تؤكد أن السنن الكونية والفطرية للإنسان هي التي تجمع بين المجتمعات على اختلاف ثقافاتها، فترى أن الفكر الإسلامي ينقصه الوعي بهذه السنن و "خروج الأمة الإسلامية من عثرتها إنما عبر إدراك السنن التي تحكم أية قضية ومنها قضية المرأة" (ص68).

هذه القضية يستلزم التعامل معها الجمع في الفقه والتطبيق بين السنن التشريعية الإلهية والسنن الاجتماعية والتاريخية. فلا بد من العودة إلى الأصول وفهم النصوص في ضوء مقاصد الشريعة التي بنيت على الفطرة، وهذا هو المنهج الذي يعصم من الفهم الجزئي للنصوص وتفسيرها تأثراً بواقع معين وتبني ممارسات خاطئة قد يغري نجاحها المؤقت بالاستمرار فيها.

ومن هذا التكامل بين السنن التشريعية والسنن الاجتماعية، يكتسب الطرح الإسلامي صلاحه وصلاحيته.

هذه الفكرة التي حاولت الكاتبة تحليلها من أهم الأفكار الواردة في الكتاب إلا أن المشكل يبقى معلقاً. فكيف ننـزل على مستوى الواقع هذه الفكرة النظرية التي طرحها في الحقيقة عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين في إطار مشروع "تجديد أصول الفقه"، وهي إشكالية الربط بين النص والعقل والواقع لاستنباط الأحكام. ولئن استطاع عدد من المفكرين صياغة الإشكالية إلا أن الأجوبة ظلت "محتشمة"

تدور في إطار المنظومة الفقهية التقليدية، الأمر الذي جعل "الاجتهادات المعاصرة" لا تمارس التجديد إلا في بعض الجزئيات ولا تخرج في أحيان كثيرة من دائرة التوفيق والترجيح بين أقوال الفقهاء.

ثم تقدم الكاتبة تحليلاً لغوياً لبعض المفاهيم المستعملة في قضية المرأة مثل مفهوم "الدور" و "الحق" اللذين في إطارهما يحلل الفكر الغربي والعلماني بصفة عامة "الحقوق السياسية للمرأة" المتمثلة في حق الترشيح والانتخاب والوظائف العامة، فتلاحظ أن القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطوراً من القانون الخاص، وتعزو هبة عزت هذا القصور في القانون العام الإسلامي إلى الطبيعة الاستبدادية للحكومات المتعاقبة على الحكم في البلاد الإسلامية، وهي حكومات عمدت إلى إخماد حركة فقهية تقيم أصول الحكم على أسس من الحرية السياسية والحقوق العامة الديمقراطية. وقد نما القانون الخاص وتقدم تقدماً كبيراً لأن الحكومات المستبدة لم يكن يضيرها تقدمه.

وتذهب الكاتبة إلى أن تأصيل مفهوم "الحق" شرعياً في إطار القانون العام يواجه صعوبة شديدة، ولهذا يجب البحث عن مدخل أصولي آخر يمر عبر مفهوم "العمل" في الرؤية الإسلامية، ومفهوم "الواجب العيني والكفائي". ونقد مفهومي "الدور" و "الحق" لا يعني رفضهما مطلقاً وليس الداعي إليه مجرد التميز، بل لأن هذين المفهومين أقل قدرة على التفسير والتحليل في إطار الفكر الإسلامي. فمفهوم "الدور" في الفكر الماركسي والنسائي أدى إلى إشكالية "صراع الأدوار"، والمرأة هي أشد الفئات تعرضاً لهذا الصراع، مما يثير نوعاً من الصراع الداخلي النفسي الحاد للتوفيق بين مختلف الأدوار. وتجنباً للسقوط في مأزق الصراع، ارتأت الكاتبة اختيار مفهوم العمل مدخلاً نظرياً يمكن من خلاله تجاوز السلبيات التي يطرحها مفهوما "الدور" و "الحق". وهي تعتقد أن مفهوم العمل أحد المفاهيم القرآنية الأساسية، وهو يرتبط بمفاهيم أساسية أخرى في المنظومة الإسلامية كالإيمان والتقوى والاستخلاف... وقد جعله الله تعالى شرطاً من شروط الإسلام... وبنى التفضيل بين العباد والتفاوت في المنـزلة لديه على العمل لا على الجنس أو النسب. وهنا تورد الكاتبة مختلف مراتب حكم العمل عند الأصوليين من حيث كونه واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مباحاً أو مكروهاً. وأهم هذه المراتب في رأيها هو "الواجب" الذي هو إما واجب عيني أو واجب كفائي، وتدرج الكاتبة العمل السياسي في إطار الواجبات، وعلى هذا الأساس فالعمل السياسي "إما فرض عين كالبيعة العامة

والشورى العامة، أو فرض كفاية كالجهاد والولايات العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (ص90).

وانطلاقاً من تعريف "السياسة" في أ ا "القيام على الشيء بما يصلحه... وإصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، ولذا فهي تتسم بالعموم والشمول وتخاطب كل فرد:... فيرتبط مفهوم السياسة بالاستخلاف والتوحيد" (ص91)، فإن المرأة تدخل في هذا الخطاب، ويصبح العمل السياسي مسؤولية فردية" وواجباً شرعياً لا ينفك عنه أحد من الناس إما على وجه العينية أو على وجه الكفاية، فهو ليس سنة ولا نافلة ولا تطوعاً بل فريضة تتأسس على مفهوم الاستخلاف" (ص92-93).

ثم تبين الكاتبة الفرق بين مفهومي "الحق" و "الواجب"، والواجب لا يتوجه إلا إلى "القادر". وهنا تكون التفرقة على أساس الأهلية والقدرة لا الجنس. ويصبح المقياس كسبياً إذ القدرة والأهلية يمكن امتلاكهما بالعمل، وبذلك يصبح التساؤل في بحث موضوع "المرأة والعمل السياسي" هو "أي امرأة؟" لا تعميم الأحكام بالحديث علن المرأة استبعاداً من الخطاب التكليفي أو إلزاماً به" (ص95).

أما الفصل الثاني فيسير على النسق نفسه تحليلاً لبعض المفاهيم وربطاً لها بمهمة الاستخلاف المنوطة بكل مسلم، وتأكيداً لمسألة الأهلية وأهمية الوعي وشروطه. وتتعرض الكاتبة بالنقد للموقف السائد بين الفقهاء نحو المرأة، وتناقش مفهوم "التقسيم الاجتماعي للعمل" الذي على أساسه يرى بعضهم أن المرأة مجالها البيت والأسرة، بينما يتحمل الرجل مسؤولية العلم الاقتصادي والسياسي. وعلى الرغم من إقرار كتابات هؤلاء بأن المساواة بين النساء والرجال في الحقوق والواجبات هي الأصل، إلا أن السائد هو "تفضيل عدم زج المرأة بنفسها في السياسة". بل ذهب بعضهم إلى حد القول "بأن السياسة على المرأة حرام صيانة للمجتمع من التخبط وسوء المنقلب". ولذا فإن طرح قضية العمل السياسي في ظل هذا الواقع الفكري للمجتمعات المسلمة يستلزم إعادة النظر في المسلمات التي بني عليها ذلك الواقع، ويصبح التركيز على مسألة الأهلية شرطاً ضرورياً لأي بحث في هذه القضية.

وحتى تكتسب المرأة الأهلية، تدعو الباحثة إلى أن تؤم النساء المؤسسات الاجتماعية التي تساعد الفرد على الوعي بالظروف العامة للحياة ثقافياً وسياسياً واجتماعياً... إلخ.

وهنا تنبه الكاتبة إلى مواطن التناقض في آراء الفقهاء الذين يرون أن المرأة لها الأهلية الكاملة في الولاية الذاتية والمتعدية على الأموال والولاية المدنية (كالحضانة والوصاية)، في حين يتحفظون على أهليتها لممارسة العمل السياسي.

وقد استند هذا الرأي على آيتي "الشهادة" و "القوامة" وبعض الأحاديث النبوية. فتحدث بعضهم عما طبع عليه النساء من نقص واعوجاج في أخلاقهن وميلهن إلى إتباع الهوى في مقابل التفوق الطبيعي في استعداد الرجال" (ص101).

ثم تحاول الكاتبة بيان مستويات الشهادة وكيف أن القرن لم يخصص إلا في آية "الدين"، إلا أن هذا لم يمنع الفقه التقليدي من الخلط في هذه المسألة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكاتبة على الرغم من محاولتها الجمع بين كل الآيات في مسألة الشهادة، إلا أ ا بقيت على مستوى الترجيح والتوفيق بين آراء الفقهاء قديمهم وحديثهم، متناسية المطلب الأساسي الذي انطلقت منه وهو النظرة الشمولية في القراءة المعرفية والبحث عن "العلة" في الحكم. كما أ ا لم تتعرض إلى محاولة الشيخ محمد عبده والشيخ محمد شلتوت اللذين حاولا تطوير فهم متجدد في مسألة الشهادة انطلاقاً من علة الحكم في آية الدين واعتبار القاعدة الفقهية"الحكم يدور مع العلة عدماً ووجوداً، وإن اقتصر عملهما على هذه القضية ولم يتجاوزاها لتطوير منهج جديد في استنباط الأحكام.

فالعمل السياسي، في رأي الكاتبة لا يرتبط بالقانون بل بالشريعة، ولا يلتزم بالمؤسسة بل بالمصالح الشرعية، وهذا ما يضفي على لمفهوم العلم السياسي أبعاداً تختلف عن "المشاركة السياسية". وأبرز مظهر من مظاهر العمل السياسي يتجلى في "البيعة"، إذ هي التي تضفي الشرعية على نظام الحكم، ولا تنتهي المسؤولية بعقد البيعة بل تستمر من خلال المشاركة في الشورى والرقابة على الحاكم ونصحه إذا حاد وعزله إذا لزم الأمر. وتتعرض الكاتبة عند بحث مفهوم البيعة إلى التقسيمات الفقهية، وتنقد المواقف التي ركزت على بعد الطاعة من جانب الرعية دون التفصيل في التزام الحاكم.

وترى هبة عزت أن المرأة تستمد شرعية العمل السياسي انطلاقاً من واجب البيعة. فهناك بيعة عينية واجبة على كل مسلم ومسلمة، وهي البيعة على العقيدة والأخلاق، وقد سميت اصطلاحاً "بيعة النساء". وهناك البيعة الكفائية التي هي واجبة على خاصة المسلمين دون عامتهم، وهي المرتبطة بالأمور الكفائية كالبيعة على الجهاد أو الولايات العامة. وقد أدى اصطلاح بيعة النساء إلى التفرقة بين بيعة

النساء وبيعة الرجال، مما نتج عنه عزل المرأة عن الأمور العامة، وينطوي هذا التقسيم على الخلط بين البيعة العينية والبيعة الكفائية وافتراض نقص أهلية المرأة.

وتبين الباحثة اختلاف الآراء الفقهية في هذا ا ال، وهو اختلاف نتج عن الاختلاف في فهم النصوص قرآناً وسنة، مثل آية القوامة التي رأى بعضهم أ ا تتعدى ا ال الأسري إلى ا ال العام، والشهادة في الأموال التي سحب حكمها على بقية مجالات الشهادة. ومهما كان من أمر هذا الاختلاف، إلا أن هناك إجماعاً على عدم تولية المرأة الولاية الكبرى، وقد اعتمد هذا المنع على حديث "لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة" وحديث "النساء ناقصات عقل ودين". تعتقد الكاتبة أن هذا الاختلاف في الآراء يرجع أساساً إلى عدم النظرة الشمولية للأصول الإسلامية.

ثم تورد الكاتبة مفهوماً آخر بوصفه أحد مداخل قضية العمل السياسي، ولعله المفهوم الأكثر حيوية وشرعية، وهو مفهوم الجهاد. فالجهاد يصبح حاجة أكيدة في ظل الدولة القطرية العلمانية التي أحدثت انفصاماً بين العقيدة والدولة، وأرست مؤسسات حكومية علمانية تسيطر على كل قطاعات ا تمع. وهنا تأتي ضرورة "الجهاد" و "الخروج" لمواجهة هذه الأنظمة التي ابتعدت عن الشرع.

وبالنظر إلى الجهاد المسلح في هذه الحالة غير ممكن نظراً لطبيعة المؤسسات الحديثة، وبطش الدولة القطرية وقو ا، فإن هذا الواجب لا يسقط بل يأخذ أشكالاً مختلفة تتفق وظروف الواقع الراهن الذي تمر به الأمة. ونظراً للطبيعة الهيكلية للمجتمع، فإن العمل يجب أن يكون عبر تحرير الأبنية والمؤسسات. فالجهاد ذا الشكل ينبغي أن يكون تربوياً وإعلامياً واقتصادياً وثقافياً. وهذا يتطلب نفيراً عاماً لكل القدرات نساءً ورجالاً.

أما "الخروج" فيمكن أن يأخذ عدة أشكال، أولها الامتناع عن المشاركة في المساندة أو التأييد للنظام القائم. وعلى الرغم من السياق الاجتماعي والعرف اللذين يقيدان حركة المرأة، إلا أن مدخل الجهاد والخروج يمكن أن يؤدي –في رأي الباحثة- إلى قبول التغيير دون تصادم مع "الرأي العام" المحافظ، إذ يصبح الواقع أكثر مرونة في ظل المناخ الجهادي، وهو ما يمكن أن يساعد على قبول المواقف الجديدة بشأن مكانة المرأة ووظيفتها في ا تمع ويكسبها الشرعية.

وتختم الكاتبة بحثها بتحليل مطول لمقام الأسرة في التغيير الاجتماعي، وبالتالي وظيفة المرأة من خلال هذه الوحدة الأساسية للمجتمع، وهو م تناولته في الفصل الثالث من الكتاب.

ترى هبة عزت أن الأسرة يجب أن تكون وحدة التحليل في مختلف العلوم الإنسانية، إذ أن الرؤية الإسلامية لا تفرق بين العام والخاص، وذلك من خلال تحليل لفلسفة الأسرة في الإسلام –التي تختلف عنها في الفكر الغربي- ومسؤوليتها في التنشئة الاجتماعية والثقافية خاصة في ظل أزمة الدولة العطرية في العالم الإسلامي، التي تخلت عن دورها الحقيقي للتنشئة.

وهذا البحث في وظيفة الأسرة يجر الكاتبة إلى البحث في الأسرة الممتدة وما يمكن أن تضطلع به في إطار عملية التغيير. فهي ترى أ ا وحدة ضرورية لمواجهة المؤسسات الاجتماعية النظامية، خاصة أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي لم تخترقها السيطرة المباشرة للأنظمة، وهذا ما "يرشحها لأن تكون أقوى جبهات التنشئة الحضارية ولمقاومة الدولة العلمانية" (ص233). فالأسرة الممتدة يمكن أن تكون إطاراً صالحاً من خلال مقاطعة البضائع الأجنبية والقيام بعمليات إنتاجية (زراعية وحرفية). ومن ثم فإنه بإمكا ا أن تضطلع بنشاط اقتصادي يمكن أن يكون نموذجاً إسلامياً في مواجهة النموذج الاستهلاكي، كما يمكن أن تكون إطاراً صالحاً للقيام بوظيفة قضائية بين أفرادها، فتوفر بذلك إطاراً مناسبا لتطبيق الشريعة في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية وتحتل الشريعة مساحة العرف إلى أن تتمكن من العودة لدائرة القانون.

كذلك، في مجال التعليم، يمكن للأسرة من خلال مسؤوليتها في التنشئة مقاطعة المؤسسات التعليمية، وصياغة رؤية عن طريق الكتاتيب وحلقات التوعية والتثقيف. ولدعم هذه الرؤية للأسرة تورد الكاتبة مثال الأسرة الفلسطينية وإسهامها في مقاومة الاحتلال اليهودي، وكيف أن كافة أنشطة الانتفاضة لم تلجأ للمجا ة المباشرة مع العدو بل إلى استراتيجية يمكن تسميتها "التصعيد الأفقي".

وبقدر ما أثرت الأسرة الممتدة في قيام الانتفاضة واستمرارها، فقد أثمرت تغييراً في طبيعة مسؤوليات المرأة داخل الأسرة وخارجها.

وتخلص الكاتبة إلى أن هذه التجربة يمكن أن تتجاوز الخصوصية الفلسطينية لتصبح تجربة للمشروع الحضاري الإسلامي.

وهذا التحليل لوظيفة الأسرة والرجوع إلى الأسرة الممتدة يبدو لنا مقترحاً غير واقعي، إذ تناست الكاتبة التعقيد الذي تتسم به المؤسسات في ا تمعات الحديثة والقوانين التي تربط الفرد بالدولة، ويكتسب من خلالها حقه في المواطنة من أبسط الإجراءات مثل تسجيل الولادات وعقود الزواج والوفيات إلى الدولة ومع

المؤسسات الاقتصادية العملاقة. و ذا فإن هذا الفصل وإن بعمق واقع الأسرة الفلسطينية، إلا أنه يتناقض مع ما أوردته الكاتبة في فصل آخر عندما تحدثت عن ضرورة أن تؤم المرأة (والرجل) المؤسسات الاجتماعية، والتعليمية والثقافية بوصفها الساحة التي يتفاعل فيها أفراد ا تمع، والعمل عل تغييرها من الداخل دون تصادم مع النظام القائم، وهذا يفترض وعياً عميقاً بالمناهج التربوية والثقافية للنظام السياسي والاجتماعي السائد حتى تتمكن قوى التغيير م استيعا ا ثم تقويضها وتطوير البديل.

ولعل هذا الرأي الذي ذهبت إليه الكاتبة في ذلك الفصل أقرب إلى الواقع. إذ الانطواء داخل الأسرة في وقتنا الراهن نوع من الهروب من مواجهة الواقع وعدم فهم للآليات التي تحكم ا تمعات وارتباطها ببقية الثقافات مع التقدم (التكنولوجي). إلا أن قصور هذا الفصل لا ينقص من أهمية الكتاب الذي وإن تعددت مقالاته وتنوعت أبوابه وفصوله، فإنه يربط بينها هدف واحد وهو إيجاد منهجية لفهم النص قرآناً وسنة، ومراجعة الفقه الإسلامي من خلال موضوع "العمل السياسي للمرأة".

ولئن انصب جهد الكاتبة على تحليل مفاهيم مثل الشورى والبيعة والجهاد، إلا أن دراستها في أبواب مختلفة شتت من وحدة هذه المفاهيم، التي كان يمكن أن تكون أساساً معرفياً لاستخلاص المنطق الداخلي للنص، تحدد من خلاله المنظومة القانونية التي تحكم حقوق المرأة وواجبا ا بعيداً عن مقاربة التوفيق والترجيح.

وهنا نستعيد السؤال الذي طرحناه في بداية تقديم هذا الكتاب: "إلى أي مدى استطاعت تأصيل مشروعية العمل السياسي للمرأة وصياغة منهجية معرفية تتنـزل في إطار مشروع "إسلامية المعرفة". ثم إلى أي مدى استطاعت الكاتبة التخلص من الفقه التقليدي والأساس النظري الذي انبنى عليه؟ (إذ لم تفتأ الباحثة في دراستها ترجع إلى التعريفات الأصولية التقليدية). فهل لا يمكن لفقيه اليوم أن يؤصل نظرية معرفية إلا مروراً بما حدده الأوئل في علوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه؟ أم أن بناء نظرية معرفية جديدة لا يستلزم مراجعة للآراء الفقهية الموروثة والترجيح بينها فحسب، وإنما بناءاً معرفياً يتناسق مع مشروع تجديد الفكر الإسلامي؟

أما عن مشروعية العمل السياسي للمرأة، فيبدو لنا أن الباحثة بقيت فيها –إلى حد كبير- حبيسة الأطر والقوالب الفكرية التقليدية، ولم تستطع أن تعالج الموضوع في إطار منهجية معرفية كما وعدت في مقدمة الكتاب، وذلك بسبب اعتمادها

على التفرقة بين الحق والواجب واعتبار الواجب المدخل الوحيد لفرض وظيفة جديدة للمرأة في ا تمع في الرؤية الإسلامية. فالفكرة التي تبقى في ذهن القارئ هي أن المرأة لا يمكن أن تساهم في مؤسسات ا تمع إلا من باب "فقه الواجب والضرورة". فما هي مشروعية مساهمة المرأة في حالة قيام الدولة الإسلامية؟

وهنا نرى ربط المفاهيم بعضها ببعض والنظر إلى تداخلها وتكاملها، حيث لا يتضارب مفهوم العدل مع المساواة، ولا الحق مع الواجب، فالعلم انطلاقاً من هذه الرؤية هو حق من حقوق المرأة حسب أهليتها وميولا ا ويمكن أن يصبح واجباً في ظروف طارئة أو في اختصاصات معينة.

وعل الرغم من بعض السلبيات التي أشرنا إليها، فأهمية الكتاب لا تكمن في ما دافعت عنه الكاتبة من مواقف، ولكن في محاولة تفكيك المفاهيم، والتفرقة بين الأصول والتراث الفكري. فقيمة الكتاب لا تكمن فيما قدمته من إجابات بقدر ما تكمن في طرح السؤال وفتح الفكر الإسلامي على مسألة شائكة منه تنبع وإليه تعود، والدعوة إلى تجاوز الانفصام الفكري الذي يعيشه العقل المسلم عبر طرح المسائل طرحاً صحيحاً وإن تأخرت الأجوبة.

مسيرة المراجعة والتطوير للمناهج الدراسية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا

محمد الطاهر الميساوي[*]

لم تزل إدارة الجامعة الإسلامية العالمية وهيئة التدريس فيها تبذل الجهود، وتواليها للنهوض بالعملية التعليمية ـوضاً يحقق رسالة الجامعة في تجاوز حالة الانفصام والازدواجية السائدة في مؤسسات التعليم في العالم الإسلامي بين دراسات وعلوم شرعية وأخرى دنيوية وغير شرعية، سعياً إلى إرساء نظام تعليمي تتأطر فيه مختلف شعب المعرفة وفروعها، وتتكامل مصادرها، وتتساند مناهجها وآليا ا، وفقاً للرؤية التوحيدية الكونية التي جاء ا الإسلام.

وفي هذا الإطار، نظمت كلي معارف الوحي والعلوم الإنسانية -الكلية الرئيسة بالجامعة- سلسلة من الحلقات الدراسية لمراجعة مساقات الدراسة في عدد من الأقسام، سواء على مستوى مواد الدراسة ومحتويا ا، أم على مستوى الفلسفة الموجهة للعملية التعليمية، أم على مستوى طرق التدريس وأساليبها.

وقد شملت هذه الحلقات الدراسية أقسام اللغة والآداب العربية (18 نوفمبر 1995)، وعلم الاجتماع و (الأنثروبولوجيا) (22ديسمبر 1995)، واللغة والآداب الإنجليزية (6 يناير 1996) والتاريخ والحضارة (7 مارس 1996).

---

[*] ماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا، 1415هـ/1994م، مدرس بكلية علوم الوحي والعلوم الاجتماعية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (أعد هذا التقرير بناء على التقارير الجزئية التي أعدت عن الحلقات الدراسية التي نظمتها الأقسام المذكورة في نص التقرير).

وبما أن القاعدة الفلسفية التي قامت عليها الجامعة تتمثل أساساً في موقف نقدي من حالة الازدواجية والانشطار التي تعاني منها نظم التعليم العالي في العالم الإسلامي، وفي التطلع والسعي إلى تجاوز ذلك من منطلق رؤية إسلامية توحيدية للمعرفة الإنسانية يحتل فيها الوحي مقام المرجعية الموجهة، فقد تركز جانب كبير من الأوراق المقدمة في الحلقات الدراسية المشار إليها، وما دار حولها من نقاش على القضايا النظرية والمنهجية لمفهوم إسلامية المعرفة، ومدى ارتباطها بالمواد الدراسية التي تقدم في الأقسام المعنية وعلى مستوى التخصصات الموجودة فيها.

وقد دار حوار طويل وثري بين المشاركين من قسمي اللغة العربية واللغة الإنجليزية وآدا ـا حول مفهوم إسلامية الأدب والمعايير، اللازم تطويرها وبلور ـا في الدراسات الأدبية وتحليل النصوص ونقدها. واستقطبت مسألة الالتزام في الأدب والعلاقة بين الشكل والمضمون في الأعمال الأدبية الإبداعية شعراً أو نثراً، مسرحية أو رواية... إلخ، اهتماماً خاصاً من المشاركين.

كما أثيرت مسألة التراث الأدبي الذي أنتجه المسلمون في مراحل مختلفة من تاريخهم.

وكانت الإشكالية الأساسية التي جرى حولها النقاش هي ما إذا كانت الصبغة الإسلامية للعمل الأدبي تعني أن يحيل الشاعر أو الروائي أو الكاتب المسرحي على النصوص الإسلامية -قرآناً وسنة- ويستمد منها بصورة مباشرة، وأن يلتزم شكلاً أو أشكالاً محددة في التعبير الأدبي، أم أنه يكفي أن يكون العمل الأدبي -فضلاً عن استيفائه للجوانب الفنية والجمالية- معبراً عن قيم خلقية ومثل إنسانية عامة تتفق مع النسق القيمي للإسلام ومثله العليا. وقد بدا أن الوجهة الغالبة للمشاركين تميل نحو الرأي الثاني مع تأكيد أهمية العمل على صياغة مقاييس ومعايير تعبر عن الرؤية الإسلامية للعمل الأدبي إنشاءً ونقداً، بصورة تتكامل فيها الأبعاد الفنية والجالية والجوانب التصورية والمضمونية التي هي عماد العمل الأدبي.

وارتباطاً مع هذه الوجهة، ناقش المشاركون في الحلقتين موضوع دراسة التراث الأدبي الأجنبي -والتراث الغربي تحديداً- وتدريسه، خاصة في إطار جامعة تقوم على ضرورة أن تكون القيم والمقاصد التي دعا لها الإسلام موجهة للعملية التعليمية ومكيفة لمضامينها وأساليبها، فضلاً عن فلسفتها وأهدافها.

هذا وقد نالت قضايا تعليم اللغة عموماً -واللغتين العربية والإنجليزية خصوصاً- قسطاً ملحوظاً من اهتمام المشاركين الذين ناقشوا أساليب تدريس اللغة

وضرورة تطويرها وتيسيرها بحيث يستطيع الطالب أن يتأهل بسرعة ويتمكن من استخدام اللغة -وخاصة العربية ذات الانتشار المحدود في ماليزيا وجنوب شرقي آسيا- في التعبير عن نفسه محادثة وكتابة.

وفي هذا الإطار، أجمع المشاركون من قسم اللغة العربية على "ضرورة العناية باللغة العربية وآدا ا، وعلى ضرورة أن توطأ قواعدها بصورة تتناسب مع حاجة البلاد الإسلامية بما يضمن صحة اللغة وشيوعها في أوساط الشعوب، تيسيراً لفهم كتاب الله... وهو أمر يتقضي تفاعل الأدباء والكتاب ومدرسي اللغة العربية مع الواقع وا تمع ليكونوا عمليين لا تجريديين في تعليم اللغة العربية، وذلك بتحقيق الربط بين النص والواقع المعيش، مع مراعاة القيم الدينية والاتصالية".

وقد قدمت في حلقة اللغة العربية وآدا ا البحوث الآتية:

1- "راء حول إسلامية اللغة والأدب".

للدكتور عبد الله حسن زروق رئيس قسم الفلسفة.

2- "موقع الأدبيات من الإسلامية ومناهج الدراسة".

للدكتور نصر الدين إبراهيم من قسم اللغة العربية وآدا ا.

3- "دراسة أدبية تحليلية من منظور إسلامي".

للدكتور منجد مصطفى جت من القسم نفسه.

4- "دراسة في إسلامية الأدب الحديث".

للدكتور عوض الله الداروتي، قسم اللغة العربية وآدا ا.

5- "مراجعة الدراسات النحوية والصوتية على ضوء الإسلامية".

للدكتور أحمد الحسن سمساعة، قسم اللغة العربية وآدا ا.

6- "إسلامية الدراسات اللغوية".

للدكتور عبد الرازق حسن محمد، قسم اللغة العربية وآدا ا.

أما المشاركون من قسم اللغة الإنجليزية وآدا ا فقد أثاروا -فضلاً عن القضايا المشار إليها آنفا- مسألة ما إذا كانت اللغة الإنجليزية قادرة على حمل رسالة الإسلام والتعبير عن قيمه ومقاصده تعبيراً يوصلها إلى عقول المسلمين وقلو م أولاً، ويجعلها مفهومة من غير المسلمين ثانياً، خاصة وأن هناك عدداً من المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، التي تختلف اختلافاً كبيراً عما قد يناظرها من مفاهيم دينية في الثقافات الأخرى، مثل مفهوم الاستخلاف والعبودية إلخ...

وقد قدم في الحلقة عدد من البحوث والأوراق التي تعالج القضايا والإشكالات التي أشير إليها في هذا التقرير منها:

1. “Islamization of the Study and Teaching of Literature in English” by Dr. Ahmed Mohamad El. Nimeiri.
2. “Language, Knowledge and Islam” by Dr. Zaidan Ali Jassem.
3. “ A Review of Current Literature on Islamization of Linguistics” by Dr. Adrian E. Hare.
4. “ Written Communication: Written in English for the Ummah; Writing in English for Others”, by Dr. Subramaniam.
5. “ The Female Muslim Novelist as Mental Provocateurs”, by Dr. Nur Nina Zuhra, Head, of English Language and Literature.
6. “ An Approach to Islamization of Literary Studies”, By Dr. Jalal Uddin Khan.

أما الحلقة الدراسية لقسم علمي الاجتماع والانثروبولوجيا، فقد تناول المشاركون فيها عدداً من المسائل النظرية والمنهجية الخاصة بإسلامية المعرفة تركيزاً على العلوم الاجتماعية، وما يتطلبه ذلك من جهود سواء على مستوى الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية السائدة، والإحاطة بالأصول الفلسفية المؤسسة لها والقيم الثقافية المنبثة فيها والمناهج المستخدمة في دراستها، أو على مستوى تأصيل مفاهيمها ومقولا ا بصورة تجعلها مستجيبة لمقتضيات الأصول العقدية والقيم الخلقية للإسلام، أو على مستوى استخلاص المفاهيم والتصورات الإسلامية الخاصة بالإنسان وا تمع واستنباطها من نصوص الوحي قرآناً وسنة، مع الاستفادة من تراث المسلمين الفكري في مجالات النفس وا تمع والتاريخ.

وقد قام الدكتور محمد حارث عثمان رئيس قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا ورقة استعرض فيها الجهود المبذولة، والخطط الموضوعة في القسم لجعل ما يدرس فيه من مواد مستجيباً لفلسفة الجامعة في تكامل المعرفة مصادر وأصولاً ومناهج من منطلق الرؤية التوحيدية، التي جاء ا الوحي الإلهي لهداية الإنسان، مشيراً إلى الصعوبات النظرية والفنية التي تعترض القائمين على الأمر، وخاصة من المدرسين الذين لا يجدون الكتاب الدراسي المنهجي الذي يجسد فعلاً المفهوم الإسلامي للمساقات التي يدرسو ا في تخصصا م.

أما الدكتور إبراهيم رجب، فقد قدم بحثاً عن إسلامية العلوم الاجتماعية بوصفها عملية مستمرة تحتاج إلى جهود مضاعفة، تحريراً لما هو سائد منها من إحالاته الفلسفية وتحيزاته القيمية وقصوره المنهجي، وتأصيلاً لمعطياتها الموضوعية في النسق التصوري والقيمي الإسلامي، وتطويراً لمنهجية علمية تتكامل فيها مدركات الوحي وقوانين العقل مع معطيات الخبرة والتجربة.

أما الدكتور محمود الذوادي فقد تطرق في بحث إلى ما أسماه "الوجه الآخر للرموز الثقافية"، وهو يقصد بذلك البعد الروحي الغيبي (أو الميتافيزيقي) لكل ما يكون الثقافة بوصفها الجانب غير المادي من معطيات التجربة التاريخية للمجتمع الإنساني. وتشمل الثقافة بهذا المعنى اللغة والعقائد والعلم والقيم إلخ... وأكد الذوادي في ورقته أن القصور الأكبر الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية الوضعية السائدة يكمن في إهمالها الأبعاد الروحية والغيبية في دراسة الظواهر الاجتماعية، واكتفائها بما تستطيع أدوات التجربة والرصد والإحصاء والإحاطة به من معطيات الواقع الإنساني.

وقد حاول صاحب البحث أن يربط فهمه للرموز الثقافية ببعض المفاهيم القرآنية وخاصة مفهوم الروح التي نفخها الله تعالى في الجنس البشري، بوصفها أهم ما يميز الإنسان عما سواه من المخلوقات وبوصفها سر استخلاف الله للإنسان في الأرض.

وأخيراً قدم الدكتور جميل فاروقي ورقة عن أسس الحياة الاجتماعية في الإسلام لخصها في ثلاثة مفاهيم رئيسة، رأى أنها متداخلة تداخلاً تكاملياً. وهذه المفاهيم هي:

1- وحدانية الله تعالى وقيوميته على الوجود.
2- العبودية لله تعالى.
3- إطاعة تعاليم الشريعة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر وإقامة للعدل.

أما في قسم التاريخ، فقد استقطب مفهوم التاريخ نفسه وفلسفته ومنهجية تدريسه وتحقيق الحوادث والوقائع التاريخية وتركيبها وتفسيرها جزءاً مهماً من حوار المشاركين ونقاشاتهم. وقد أكد عدد من المشاركين على ضرورة بناء فلسفة للتاريخ مستوحاة من القرآن الكريم الذي يزخر بالآيات، الداعية إلى النظر في قصص الأمم السالفة واستخلاص العبر من مصائرها، كما جرى التنبيه على أن تكون هذه الفلسفة ذات أفق عالمي بحيث يستطيع المؤرخ المسلم من خلالها النظر إلى التاريخ

الإنساني في كليته، دون أن يعني ذلك إهمال التواريخ الجزئية لأمم وحضارات بعينها.

وقد كانت الورقتان اللتان قدمهما كل من الدكتور عبد الله الأحسن، والدكتور أحمد إلياس الحسين مخصصتين للقضايا آنفة الذكر.

أما الورقتان اللتان قدمهما كل من الدكتور أرشاد إسلام والدكتور محسن صالح فقد راجعتا واقع عملية تدريس التاريخ في القسم، مع تركيز خاص على ما إذا كانت تستجيب لفلسفة الجامعة وتوجها ا، وخاصة سعيها إلى تكوين العقلية العلمية النقدية لدى طلبتها.

وبعد نقاش مستفيض، اتفق المشاركون على إضافة ثلاثة مساقات إلى مواد الدراسة في القسم هي:

1- صعود الحضارات وسقوطها.
2- تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية.
3- تاريخ الصهيونية.

كما أوصى الجميع بضرورة إنشاء منتدى فكري تابع للقسم يحمل اسم "منتدى ابن خلدون" عرفانا بسبقه وريادته في إرساء قواعد المنهج العلمي في دراسة التاريخ.

دورة إسلامية المعرفة في جامعة الجزيرة بالسودان

فتحي ملكاوي*

ضمن برنامج التعاون بين المعهد العالمي لفكر الإسلامي وإدارة التأصيل في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في السودان، عقدت في الفترة 16-1995/12/22م دورة تدريبية لمجموعة من أساتذة الجامعات السودانية حول إسلامية المعرفة.

وضع برنامج الدورة بالتنسيق بين مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، ومعهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة، وحضرها 52 شخصاً من أعضاء هيئة التدريس ومساعدي التدريس من 18 جامعة سودانية يتوزعون على تخصصات علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والتطبيقية. وقد تم اختيار هؤلاء المشاركين بهدف أن يتكون في كل جامعة نوات لجهود التأصيل وإسلامية المعرفة.

كان المحاضر الرئيس في هذه الدورة هو الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث ألقى 12 محاضرة، وعقب على مداخلات المشاركين في نهاية كل منها. وشارك في إلقاء المحاضرات إضافة إلى الدكتور طه العلواني، كل من الدكتور إبراهيم أحمد عمر وزير التعليم العالي والبحث العلمي في السودان، والدكتور فتحي ملكاوي، والدكتور حمود عليمات، من مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن.

اشتملت المحاضرات على: نظرية المعرفة الإسلامية، والعقيدة أساس المعرفة، والمنهجية الإسلامية، وطبيعة المنهج الإسلامي والجمع بين القراءتين، ومنهج التعامل مع القرآن، ومنهج التعامل مع السنة النبوية، والمحددات المنهجية، ومنهج التعامل مع التراث الإسلامي، وأزمة الفكر الإنساني، ومشروع إسلامية المعرفة.

---

* دكتوراه في التربية من جامعة ولاية متشجان بالولايات المتحدة الأمريكية، المستشار العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن.

وكانت تعقيبات المشاركين في الدورة ومداخلا م وأسئلتهم جزءاً أساسياً في التخطيط للدورة، بغرض تكوين فهم واضح للموضوعات المعروضة.

وقد وثقت جميع أعمال الدورة صوتاً وصورة، بحيث يمكن الاستفادة منها في عمل دورات مماثلة تقوم على عرض الأشرطة ومناقشة موضوعا ا.

وقد كُلّف مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن بتفريغ مادة المحاضرات والأشرطة، وتحريرها، وإعدادها للنشر في كتاب، يمثل الحالة الراهنة لمشروع إسلامية المعرفة وقضاياه.

وقد أكد المشاركون في الدورة الحاجة الماسة إلى الخروج بفكرة الإسلامية والتأصيل من الإطار النظري إلى التطبيق العملي في فروع المعرفة المختلفة وفي التأليف والتدريس الجامعي، وضرورة إنجاز كتب منهجية في مداخل العلوم تقوم على أساس الإسلامية والعمل في إطارها.

وأكد المشاركون أيضاً ضرورة التخطيط لعقد دورات تدريبية متخصصة، استكمالاً لأهداف هذه الدورة، يكون محور العمل فيها تطبيق منهجية القرآن المعرفية عملياً، وممارسة العمل العلمي في إطارها، ومن خلال حلقات دراسية علمية يجري الإعداد لها جيداً.

حلقة دراسية حول إسلامية المعرفة ومنهجية
البحث من منظور إسلامي
في جامعة حمدراد في دلهي بالهند

فتحي ملكاوي*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع معهد الدراسات الموضوعية، في الهند، حلقة دراسية حول "إسلامية المعرفة ومنهجية البحث من منظور إسلامي"، وذلك في العاصمة الهندية "دلهي" في الفترة 7-12 يناير 1996م، شارك فيها 65 من الأساتذة المسلمين في الجامعات الهندية، من تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية. وعرضت فيها 10 أوراق عمل قدمها مشاركون من الهند، إضافة إلى ثلاث محاضرات قدمها د. طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومحاضرة رابعة قدمها د. فتحي ملكاوي من مكتب المعهد في الأردن.

وتضمنت الموضوعات التي عرضت ونوقشت ما يأتي: مفهوم إسلامية المعرفة، وأزمة الفكر الإسلامي، وعلاقة المعتقدات الإسلامية بالعلوم الاجتماعية المعاصرة، ومفهوم البحث الإسلامي، والتطور التاريخي للمنهجية الإسلامية، ونظرة ناقدة لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية، والقرآن الكريم وتطور العلوم الاجتماعية، والمناهج الحديثة لعلم التاريخ، ومنهجية البحث في نظريات القيادة من منظور إسلامي، ومسح أدبيات مناهج البحث، وقضايا منهجية في علم الجغرافيا.

وقد برزت في الحلقة الدراسية القضايا الآتية:

1- في ضوء الأزمات الحادة التي تواجه الحضارة الإنسانية في مجالات الفكر والممارسة، تبرز الحاجة الماسة إلى إعادة النظر في مجمل المعرفة الإنسانية، من منظور القيم العليا التي جاء ا الإسلام. ويتحمل المسلمون هذا الواجب أمام الله والبشرية، بوصفهم الأمناء على الرسالة الإلهية الخاتمة.

---

*دكتوراه في التربية من جامعة ولاية متشجان بالولايات المتحدة الأمريكية، المستشار العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن.

2- تتضمن العملية الأساسية لإسلامية المعرفة الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، وتحقيق التكامل بين هذين المصدرين للمعرفة، والتكامل بين العقل والحس بوصفهما أداتي المعرفة.

3- تتطلب عملية إسلامية المعرفة إعداد مفكرين وعلماء يمتلكون معرفة كافية بالعلوم الإسلامية، إضافة إلى استيعاب كاف للعلوم العصرية كل في مجال اختصاصه.

4- إن أساس المنهجية الإسلامية هو بناء النموذج المعرفي الإسلامي، الذي يقوم على التوحيد والعمران والتزكية.

5- يعتمد خطاب علماء الاجتماعيات المسلمين على القواعد المعرفية الست الآتية: بناء النموذج المعرفي الإسلامي، وبناء منهجية القرآن المعرفية التي تقوم على الجمع بين القراءتين، وتطوير مناهج التعامل مع كل من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث الإسلامي، والتراث الإنساني.

6- يجب التمييز بين منهجية البحث والافتراضات النظرية التي تقوم عليها من جهة، وطرق البحث وإجراءاته من جهة أخرى، فالأولى هي القضية التي تحتاج إلى تطوير وتضمين للبعد الإسلامي، أما الثانية فإ ا لا تمثل مشكلة.

7- تختلف طبيعة ا الات المعرفية من حيث حاجتها إلى استخدام المنهجية الإسلامية. فبينما تعتمد مجالات علوم الشريعة ومعارف الوحي على القرآن والسنة مصدرين للمعرفة، وتستلزم مجالات العلوم الطبيعية ترشيد التوجه في استخدامها وتطبيقا ا في النفع العام للفرد والجماعة الإنسانية، فإن مجالات العلوم الاجتماعية تمثل مشكلة حقيقية من حيث حاجتها إلى تطوير منهجية تستدخل فيها القيم العليا الأساسية والمقاصد العامة التي جاء ا الإسلام.

8- إن الحاجة ماسة إلى إعمال الاجتهاد بمعناه العام، الذي يتضمن المبادئ الإسلامية في جميع مجالات الحياة الإنسانية النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية... إلخ. على أن يعتمد هذا الاجتهاد على منهج شوري جماعي، يضم في كل قضية علماء الإسلاميات وأهل النظر والاختصاص والممارسة في تلك القضية.

وخلصت مداولات المشاركين إلى ضرورة تطوير محتوى تفصيلي لمنهجية البحث من منظور إسلامي، وتعميمها على الجامعات، وعقد دورة متخصصة لتدريب أساتذة الجامعات على استخدامها في ميادين التخصص المختلفة.

العالمانية
ببليوغرافيا منتقاة
(الأدبيات العربية عن العالمانية الصادرة حتى اية 1994م)

محيي الدين عطية*

مقدمة

لقد شغلت قضية العالمانية، أو الدنيوية، وما زالت تشغل الفكر الإسلامي بوجه عام، والعربي منه بوجه خاص، منذ بداية النصف الثاني من هذا القرن. ورغم ذلك فإن الرصد الوراقي (الببليوغرافي) للقضية في الأدبيات العربية ما زال غائباً، وما زال الباحثون يرتقبون.

ولعل هذه القائمة محاولة أولية في هذا الصدد، فهي تغطي أهم ما صدر من كتب ومقالات، وما نوقش من أطروحات جامعية، وما قدم من بحوث لمؤتمرات وندوات حول الموضوع، باللغة العربية.

وقد شملت التغطية أبعاد القضية، مصطلحاً وتعريفاً وتأريخاً، وتحليلاً ونقداً ورصداً لتطبيقا ا في مختلف البلدان. كما شملت العديد من الأطروحات (الأيديولوجية) المتفاوتة تفاوتاً كبيراً حول الموضوع.

واهتمت التغطية الزمنية بالربع الأخير من هذا القرن الذي شهدت الأدبيات العربية فيه انتشاراً واسعاً للحوار حول القضية.

وقد قسمت القائمة إلى أقسام ستة: الأول يضم الكتب، والثاني يضم الأطروحات الجامعية، والثالث يضم البحوث التي قدمت إلى الندوات أو التي

---

* علوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1384هـ/1964م، مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

نشرت في دوريات محكّمة، ويضم القسم الرابع المقالات الخفيفة، التي تقترب من التناول الصحفي ولا تخلو من ومضات فكرية جديرة بالملاحظة، ويضم القسم الخامس المراجعات، بينما يتناول القسم السادس والأخير تقارير الندوات والمناظرات.

وقد رتبت المداخل المئة المختارة تحت كل قسم ترتيباً هجائياً تبعاً للاسم الأخير للمؤلف أو الكاتب، ثم ألحق بالقائمة كشاف للمؤلفين يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1-100) وليس إلى أرقام الصفحات، ولائحة بالناشرين وبالدوريات التي ورد ذكرها في القائمة، تتضمن المعلومات التي تيسر على الباحث الاتصال ا للحصول على ما يريد.

هذا، وقد روعيت الدقة -رصداً وانتقاءً وترتيباً- قدر المستطاع، وفي حدود ما أتاحته المصادر العربية وأدوات التوثيق في هذا ا ال.

أولا: الكتب

1- تيخونوفا، تاتيانا: ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، ترجمة توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، 1987م.

2- الجندي، أنور: سقوط العلمانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (1973م)، 199ص (الموسوعة الإسلامية العربية، 2).

3- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن: العلمانية: نشأ ا وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مكة المكرمة: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، 1403هـ.

4- خليل، عماد الدين: افت العلمانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1395هـ/1975م)، 228ص، 24سم.

5- الشريف، محمد شاكر: العلمانية وثمارها الخبيثة، الرياض: دار الوطن، (1411هـ/1990م)، 47ص.

6- شفيق، منير: ردود على أطروحات علمانية، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (1985م)، 95ص (كتاب الحكمة، 1).

7- شمس الدين، محمد مهدي: العلمانية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (1983م)، 222ص، 24سم.

8- الصاوي، صلاح: المواجهة بين الإسلام والعلمانية، القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، ط2، (1992م)، 832ص، 24سم.

9- العرمابي، محمد زين الهادي: نشأة العلمانية ودخولها إلى ا تمع الإسلامي، الرياض: دار العاصمة، (1407هـ)، 151ص، 24سم.

10- العظم، يوسف: انتصار العلمانية على الخرافة لا على الدين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1391هـ/1971م 61ص.

11- العظمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (1992م) 378ص، 24سم.

12- عمارة، محمد: الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت: دار الوحدة، (1981م)، 180ص، 24سم.

13- ــــــــ: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق، (1988م) 230ص.

14- ــــــــ: العلمانية و ضتنا الحديثة، القاهرة وبيروت: دار الشروق، (1986م)، 218ص.

15- ــــــــ: فكرة التنوير بين العالمانيين والإسلاميين، القاهرة: المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، (1994)، (سلسلة نحو وعي إسلامي).

16- العيسمي، شبلي: العلمانية والدولة الدينية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، (1986م)، 225ص، 24سم.

17- فايد، زكريا: العلمانية: النشأة والأثر في الشرق والغرب، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (1988م)، 218ص.

18- فرج، السيد أحمد: جذور العلمانية: الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية في مصر منذ البداية وحتى عام 1948م، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، (1985م)، 108ص، 17سم (نحو عقلية إسلامية واعية، 2).

19- القرضاوي، يوسف: بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1988م)، 276ص، والقاهرة: مكتبة وهبة، (1988م)، 254ص.

20- ــــــــ: وجها لوجه: الإسلام والعلمانية، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، (1987م)، 244ص.

21- قطب، محمد: العلمانية، الرياض: كلية الشريعة، جامعة الإمام سعود الإسلامية، 1402هـ، 20ص.

22- كمال، يوسف: مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام، القاهرة: دار الوفاء، (1990م)، 317ص.

23- ا اهد، شريف: علمانية الهند، ترجمة وتعليق وتقديم إحسان حقي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1409هـ/1989م)، 296ص، 24سم.

24- مشهداني، عبد الكريم: العلمانية وآثارها على الأوضاع الإسلامية في تركيا، الرياض: المكتبة الدولية ودمشق: مكتبة الخافقين، (1403هـ)، 438ص.

25- مغيزل، جوزيف: العروبة والعلمانية، بيروت: دار النهار للنشر، (1980م)، 195ص.

26- يحيى، محمد: ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، (1985م) 105ص، 21سم.

ثانيا: الأطروحات الجامعية

27- حسني، حسين بركات: العلمانية وكيف نواجهها، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1404هـ، ماجستير.

28- حنفي، سهير عبد السلام: نظرية الدولة العلمانية بين الفلسفة والتطبيق، والإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، (1994م)، ماجستير.

29- السديس، محمد بن عبد العزيز: أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية التربية، (1406هـ)، ماجستير.

ثالثاً: البحوث

30- أركون، محمد: "الإسلام والعلمانية" الواقع (بيروت) س1: ع1 (1981م) ص13-44.

31- ـــــــ: "الإسلام والعلمنة" دراسات عربية (بيروت س22: ع5 (3/1986م) ص18-42.

32- البشري، طارق: "مستقبل الحوار الإسلامي العلماني"، منبر الحوار (بيروت) ص6: ع20 (شتاء 1991م) ص7-48 والإنسان (باريس) س2: ع6و8 (ديسمبر 1991م وأغسطس 1992م) ص62-86 وص 30-41.

33- بلقزيز، عبد الإله: "في نشوء وارتقاء الدعوة العلمانية في العالم العربية"، الوحدة (الرباط) ص3: ع26 و27 (11و1986/12م) ص62-80.

34- الجباعي، جاد الكريم: "العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي"، الوحدة (الرباط) ص7: ع75 (1990/12م) ص124-136.

35- جبور، سمير (معد): "الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: جذوره وتطوره وطبيعته وانعكاساته" نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية (بيروت) س13: ع8 (1996/8م) ص586-606.

36- زكريا، فؤاد: "العلمانية ضرورة حضارية" قضايات فكرية (القاهرة) ع8 (1989/10م) ص272-294.

37- زيادة، خالد، "دور فئة الكتاب الإداريين في علمنة الدولة العثمانية" الاجتهاد (بيروت) ع3 (ربيع 1989م) ص161-196.

38- شقير، رشيد: "حول علمانية الدولة الحديثة" الوحدة (الرباط) س2: ع13 (1985/100م) ص70-80.

39- عبد الرحمن، المحجوب: "الصراع بين العلمانية والإسلام: مقاربة النموذجين المصري والسوداني: الفكر الجديد (لندن)، ص1: ع1 (رجب 1421هـ/يناير 1992م) ص30-40.

40- عبد اللطيف، كمال: "مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي: الحدود والآفاق"، الوحدة (الرباط) س3: ع31 و23 (4 و 5/ 1987م) ص60-74.

41- عثمان، حسن ملا: "صور من مواقف العلمانية في محاربة الإسلام عن طريق التعليم" مجلة كلية العلوم الاجتماعية (الرياض) ع7 (1938م) ص163-187.

42- عمارة، محمد: "الإسلام والقومية العربية والعلمانية" قضايا عربية، س7: ع5 (مايو 1980م) ص67-92.

43- ـــــــ: "الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين" منبر الحوار (بيروت) س4: ع15 (1989/11م) ص7ـ16. والهلال (القاهرة) ص97: ع9 (1990/9م) ص94-105.

44- ـــــــ: "مطاعن العلمانيين على المشروع الإسلامي للتغيير" في ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر (1994م: الكويت) 34ص.

45- فرج، أحمد محمد: "مصطلح يثير الجدل: علماني وعلمانية: تأصيل معجمي"، منبر الحوار (بيروت) ص1: ع2 (صيف 1986م) ص101-110.

46- فكار، رشدي: "أمتنا العربية بين الإسلامية والعلمانية"، مجلة دار الحديث الحسنية (الرباط) ع3 (1402هـ/1982م) ص399-409.

47- فيرغوت، أنطون: "الدين والدنيوية في أروبا الغربية: اتجاها ما ومستقبلهما ومعناهما بالنسبة للحوار الثقافي مع العالم العربي"، شؤون عربية (تونس) ع28(1983/6م) ص900-106 والآداب (بيروت) س31: ع4، 5 (4، 5/ 1983م) ص68-76.

48- قباني، خالد: "الدولة اللبنانية بين العلمانية والتيوقراطية"، حاليات (بيروت) ص9: ع37 (شتاء 1985م) ص11-29.

49- محرم، محمد رضا: "عن العلمانية والكهانة ومستقبل العمل السياسي في مصر"، فكر (القاهرة) ع (نوفمبر 1989م) ص11-29.

50- المسيري، عبد الوهاب: "العلمانية: رؤية معرفية: منبر الشروق"، (القاهرة) س1: ع3 (سبتمبر 1992م) ص13-39. والإنسان، (باريس) س2: ع10 (شوال 1413هـ/ إبريل 1993م) ص49-65.

51- ـــــــ: "العلمانية واليهودية" الإنسان (باريس) س2: ع8 (صفر 1413هـ/ أغسطس 1992م) ص18-29.

52- مغيزل، جوزيف: "الإسلام والمسيحية العربية والعلمانية"، في الندوة الفكرية عن القومية العربية والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1401هـ/ 1982م، 25ص.

53- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: "العلمانية"، الفصل 37 في: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1409هـ/1989م، ص367-372.

54- الهاشم، بسام: "الطائفية والعلمانية في لبنان: نحو عصرنة مخضرمة بطوائفية مرحلية"، الواقع (بيروت): س2: ع5 و6 (1983/10م) ص38-101.

55- وهبة، مراد: "الأصولية والعلمانية"، المنار (القاهرة) ع49 (يناير 1989م) ص84-97.

56- يحيى، محمد: "ملاحظات حول قضية ومفهوم العلمانية"، منبر الشرق (القاهرة) س1: ع3 (1992/9م) ص40-56.

رابعاً: المقالات

57- الأبرش، محمد راجح: "قراءات في العلمانية"، منار الإسلام (أبو ظبي) س17: ع5 (1991/11م) ص86-90.

58- أبو كف، أحمد: "حملات التبشير والتنصير بين العلمانية والتدين"، التصوف الإسلامي (القاهرة) س11: ع7 (ذو الحجة 1409هـ/ يوليو 1989م) ص20-23.

59- أمين، جلال ورفعت السعيد: "التيار الديني والتيار العلماني في الفكر المصري الحديث: حوار مع مفكرين مصريين"، فكر (فرنسا) ع4 (1984/12م) ص51-60.

60- أوزبودون، إرجون: "الأيديولوجيا والعلمنة في تركيا"، الواقع (بيروت) س1: ع2 (7/ 1981م) ص187-192.

61- بريش، محمد: "علمنة الإسلام"، الهدى (المغرب) ع17/16 (صفر – ربيع الأول 1408هـ/ سبتمبر -أكتوبر 1987م) ص20-36 و ع18 (رجب 1408هـ/ فبراير 1988م) ص 43-52.

62- البغدادي، أحمد: "الإسلام والعروبة والعلمانية"، ا لة العربية للعلوم الإنسانية (الكويت) س2: ع8 (خريف 1982م) ص179-184.

63- بنعلي، غلام: "العلمانية"، الهداية (تونس) س8: ع4 (3و1981/4م) ص50-57.

64- الجابري، محمد عابد: " العلمانية والإسلام"، مجلة اليوم السابع (3 إبريل 1989م).

65- الجندي، أنور: "انتصار الإسلام وهزائم العلمانية"، منار الإسلام (أبو ظبي) س14: ع11 (حزيران 1989م) ص65-78.

66- حاطوم، أحمد: "العلمانية بكسر العين لا بفتحها"، الناقد (لندن) س2: ع20 (فبراير 1990م) ص44-47.

67- حاطوم، نور الدين: "العروبة والعلمانية"، ا لة العربية للعلوم الإنسانية (الكويت) س2: ع7 (صيف 1982م) ص209-215.

68- الحسيني، مصطفى محمد (معد): "صراع المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: خلفية وأبعاد"، الملف (قبرص) س3: ع4 (1986/7م) ص311-318.

69- حنفي، حسن: "العلمانية والإسلام"، مجلة اليوم السابع (3 إبريل 1989م).

70- خليل، عماد الدين: "معاول في جدار العلمانية"، الوعي الإسلامي (الكويت) ع199 (1401/7هـ).

71- الربيعو، تركي علي: "العلمنة بين العدوى والضرورة التاريخية"، الباحث (بيروت) س4: ع22 (3و4-1982م) ص71-77.

72- شافيد، اليعيزر: "العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في دولة إسرائيل"، الملف (قبرص) س3: ع4 (7-1986م) ص291-298.

73- الشرفي، عبد ا يد: "العلمنة في ا تمعات العربية الإسلامية الحديثة"، الفكر العربي المعاصر، (بيروت) ع92 (1991/12م) ص21-26.

74- شلق، فضل: "مفهوم العلمانية"، فكر (فرنسا) ع4 (1984/12م) ص72-78.

75- شياع، كامل: "أفكار عن العلمانية والحداثة"، الاغتراب الأدبي (لندن) م8: ع23 (1993م) ص76-80.

76- صعب، دمعة، حسن حنفي: "السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر"، الأزمنة (فرنسا) م3: ع15 (89/3)، ص60=69.

77- الطاهر، جمال: "الإسلامية والعلمانية... جدلية الصراع والتعايش"، شؤون الشرق الأوسط، (فرجينيا) س1: ع3 (ربيع/ صيف 1993م-1414هـ) ص61-72 (حوار مع د. برهان غليون).

78- عبد القدوس، محمد: "يا أقباط مصر، احذروا العلمانية"، لواء الإسلام (القاهرة) س45: ع2 (1990/4م) ص14-16.

79- عبد المنعم، عبد المبدئ أحمد: "العلمانية غارة مدمرة"، منار الإسلام (أبو ظبي) س10: ع6 (1405/6هـ/1985/3م) ص16-29.

80- العشماوي، محمد سعيد: "تناقض علمانية فصل الدين عن الدولة مع الواقع الإسلامي"، منار الإسلام (أبو ظبي) س16: ع4 (1990/10م) ص29-35.

81- عناية، غازي: "تناقض علمانية فصل الدين عن الدولة مع الواقع الإسلامي"، منار الإسلام (أبو ظبي) س16: ع4 (1990/10م) ص29-35.

82- فريد، السيد محمد: "الدعوة السلفية والضلالات العلمانية"، الهدى النبوي (القاهرة) س57: ع1 (1991/8م) ص35-38.

83- قباني، خالد: "العلمانية بين الطائفية والدين"، الفكر الإسلامي (بيروت) س15: ع5 (8و9/ 1406هـ/1986/6م) ص 49=55.

84- قرقر، محمد مورو: "بين الإسلام والدنيوية" منبر الشرق (القاهرة) س1: ع3 (1992/9م) ص57-59.

85- مجاهد، إبراهيم: "الإسلام في مواجهة العلمانية"، التصوف الإسلامي (القاهرة) م14: ع8 (1992/2م) ص43-32.

86- مرشو، غريغوار: "العلمانية في حدها وحدودها"، رسالة الجهاد (مالطة) س8: ع78 (ذو القعدة 1398هـ من وفاة الرسول ﷺ (شهر الصيف، يونيو 1989م) ص86-90.

87- مغربي، مهدي: "وقفة مع محمد أركون من خلال دعوته إلى علمنة الإسلام" ا تمع (الكويت) ع872 (ذو القعدة 1408هـ/يونيو 1988م) ص36-39.

88- مغيزل، جوزيف: "الطائفية: تعديلها – إلغاؤها – والعلمنة"، الآداب، س25: ع3 و4 (مارس/ إبريل 1977م) ص5-9.

89- موزيكارز: "العلمنة والإسلام في مصر"، النهج (دمشق) س7: ع27 (1989/10م) ص47-54.

90- الميلي، محمد: "بين العلم والعلمانية"، الإنسان (فرنسا) س1: ع2 (1990/8م) ص 48-50.

91- النيفر، مصطفى: "تركيا: أولى تجارب العلماني، أول مظاهر الصحوة"، 21*15 (تونس) ع18 (يناير 1989م/ رجب 1409هـ) ص40-44.

92- وقيع الله، محمد: "محمد أركون وعلمنة الإسلام"، الإصلاح (الإمارات) ع211، 212، 213، (11/3-11/10و11/11-11/18و11/19-1992/11/25م).

خامسا: المراجعات

93 – زهرة: "كتابان ورؤيتان: قبل السقوط، وفي الرد على العلمانيين"، أدب ونقد (القاهرة) س9: ع83 (1992/7م) ص40-46.

94- السامرائي، نعمان عبد الرزاق: "كتاب العدد: تهافت العلمانية"، مجلة كلية العلوم الاجتماعية (الرياض) ع5 (1981م) ص697-727.

95- كمال، يوسف: "قراءة في كتاب: مستقبل الحضارة بين العلمانية وبشرية الإنسان"، الأزهر (القاهرة) س64: ع9 (1992/3م).

96- مرتضى، بسام: "مراجعة كتاب تهافت العلمانية"، الحكمة (بيروت) ع9و10 (رجب 1401هـ) ص88-91.

97- الموصللي، أحمد: "العلمانية تحت مطارق الإسلاميين"، الناقد (لندن) م5: ع54 (ديسمبر 1992م) ص57-60 (مراجعة).

سادسا: التقارير

98- البيومي، محمد رجب: "مناظرة القاهرة مع العلمانيين" منار الإسلام (أبو ظبي) س18: ع1 (1992/7م) ص34-38.

100- رسول، فاضل: "ندوة الحوار حول الإسلامية والعلمانية"، منبر الحوار (بيروت) م4: ع15 (1989/11م) ص17-59.

كشاف المؤلفين

لائحة الناشرين

- دار الشروق: ص ب (8064-11)، بيروت.
- دار الشروق: 16 شارع جواد حسني، القاهرة.
- دار الصحوة للنشر والتوزيع: شارع جمال عبد الناصر بجوار عمارات المهندسين، حدائق حلوان، القاهرة.
- دار العاصمة: ص ب (42507)، الرياض.
- دار الكتاب اللبناني: ص ب (3176-11)، بيروت.
- دار النهار للنشر: ص ب (226011)، بيروت.
- دار الوحدة للطباعة والنشر: ص ب (6348-113)، بيروت.
- دار الوفاء للطباعة والنشر: ص ب (230)، المنصورة.
- الزهراء للإعلام العربي: ص ب (801582)، بيروت.
- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (113-6411)، بيروت.
- مؤسسة الرسالة: ص ب (7460-11)، بيروت.

لائحة الدوريات

- الآداب: ص ب (4123)، لبنان.
- الاجتهاد: ص ب (5581-14)، بيروت – لبنان.

- أدب ونقد: 23 شارع عبد الخالق ثروت، القاهرة، مصر.
- الأزمنة: ص ب (1630-90)، المتن، بيروت – لبنان.
- الأزهر: مجمع البحوث الإسلامية، إدارة الأزهر، القاهرة – مصر.
- الإصلاح: ص ب (4663)، دبي، الإمارات.
- الاغتراب الأدبي: P.O BOX 203, Kingston Upon Thames, Kt2 5PH, U,K
- الإنسان: 11 Bd de Roche Rochouart 75009, Paris, France
- الباحث ص ب (5660-113)، بيروت – لبنان.
- التصوف الإسلامي: ص ب (992)، القاهرة- مصر.
- حاليات: ص ب (258-70) بيت المستقبل، انطلياس – لبنان.
- الحكمة: ص ب (98)، عدن – اليمن.
- دراسات عربية: ص ب (1813-11)، بيروت – لبنان.
- رسالة الجهاد: P.O BOX 3, Paola, Malta
- شؤون الشرق الأوسط: ص ب (1813-11)، بيروت – لبنان.
- شؤون عربية: شارع خير الدين باشا، تونس.
- فكر: 25 شارع د. هشام لبيب، مدينة نصر، القاهرة – مصر.
- الفكر الإسلامي: ص ب (14/5564)، بيروت.
- الفكر الجديد: 108 Saxon Drive, West Acton, London W3 ont, U.K
- الفكر العربي المعاصر: ص ب (5072-13)، بيروت – لبنان.
- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة – مصر.
- قضايا فكرية: 32 شارع صبري أبو علم، القاهرة – مصر.
- لواء الإسلام: ص ب (1982م)، القاهرة.
- مجلة دار الحديث الحسنية: دار الحديث الحسنية، الرباط.
- ا لة العربية للعلوم الإنسانية: ص ب (26585)، الصفا – الكويت.
- مجلة ا تمع: ص ب (4850)، الصفا 13049 الكويت.
- مجلة كلية العلوم الاجتماعية: ص ب (3169)، الرياض راجع ص 25.
- الملف: Manar Press & Publishing Agency Ltd, P.O. BOX 4928 Nicosia

- منار الإسلام: ص ب (2922)، أبو ظبي.
- منبر الحوار: ص ب (135802)، بيروت-لبنان.
- منبر الشرق: 18 شارع إبراهيم اللقاني، روكسي مصر الجديد، القاهرة.
- الناقد: 56 Knightsbridges, London SWIX7NJ, UK
- نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية: ص ب (7164011)، بيروت – لبنان.
- النهج: ص ب (7025)، نيقوسيا – قبرص.
- الهداية: ا لمس الإسلامي الأعلى، تونس.
- الهدى: حي عز الله، زنقة 2 شارع الموحدين، فاس – المغرب.
- الوحدة: 4 مكرر، شارع فرنسا، الرباط – المغرب.
- الوعي الإسلامي: ص ب (23667)، الكويت.
- 15*21: ص ب (1024)، تونس.